

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía y Sociedad**



**TESIS DOCTORAL**

**Presupuestos e implicaciones antropológicas y éticas  
del pensamiento de Charles Taylor**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

**María Elena Martín Acebes**

Directores

**Leonardo Rodríguez Duplá  
Sara Gallardo González**

**Madrid, 2019**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD



**TESIS DOCTORAL**

PRESUPUESTOS E IMPLICACIONES  
ANTROPOLÓGICAS Y ÉTICAS  
DEL PENSAMIENTO DE CHARLES TAYLOR

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Elena Martín Acebes

DIRECTORES

Dr. Leonardo Rodríguez Duplá

Dra. Sara Gallardo González

MADRID, 2018



# ÍNDICE

RESUMEN .....	7
ABSTRACT .....	9
ABREVIATURAS Y SIGLAS .....	13
INTRODUCCIÓN GENERAL .....	17
CAPÍTULO I: CHARLES TAYLOR Y SU PROCEDER FILOSÓFICO .....	25
1. Introducción al pensamiento de Charles Taylor .....	27
2. Notas biográficas y bibliográficas: una vida por completar .....	31
3. Las fuentes de Charles Taylor: formación e intereses .....	37
3.1. El proyecto de una antropología filosófica .....	41
3.2. La filosofía lingüística .....	45
3.3. Influencia de la fenomenología .....	48
3.3.1. La fenomenología de la percepción .....	51
3.3.2. Intencionalidad significativa .....	56
3.3.3. Debilidades de la fenomenología .....	58
4. Su proceder filosófico .....	61
4.1. La limitada validez de la argumentación trascendental .....	62
4.2. Explicación del conocimiento .....	68
4.2.1. El sujeto encarnado .....	75
4.2.2. El papel del trasfondo en el conocimiento .....	78
4.2.3. El papel del lenguaje en el conocimiento .....	81
4.3. Recuperar el realismo .....	84
4.4. Ampliación de la racionalidad .....	88
5. Consideraciones finales .....	91
CAPÍTULO II: LAS FUENTES DEL SUJETO MODERNO, CONFIGURANDO LA IDENTIDAD DE UNA ÉPOCA .....	95
1. Aclaraciones preliminares .....	98

1.1.	Relación ideas – prácticas.....	98
1.2.	La noción de “identidad moderna” tayloriana.....	101
2.	Aspectos propios del sujeto moderno.....	107
3.	Fuentes del yo moderno.....	109
3.1.	Consecuencias de la revolución científica del siglo XVII .....	110
3.2.	El sujeto desvinculado cartesiano.....	113
3.2.1.	El autocontrol .....	114
3.2.2.	Reflexividad radical.....	116
3.3.	El yo puntual lockeano .....	118
3.4.	La autoexploración .....	122
3.4.1.	Los sentimientos morales y la naturaleza interior .....	123
3.4.2.	Rousseau y la voz interior .....	128
3.4.3.	El expresivismo de Herder .....	130
3.5.	Afirmación de la vida corriente.....	133
4.	De la razón sustantiva a la razón procedimental .....	137
5.	La libertad y la moral de los modernos .....	140
6.	Los ideales de la modernidad y sus paradojas.....	147
7.	Consideraciones finales.....	152
 CAPÍTULO III: PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS Y MORALES		
A LA LUZ DEL OBRAR HUMANO.....		155
1.	Hacia una teoría de la persona.....	158
2.	Ejes del obrar humano .....	162
2.1.	Captar la significatividad.....	162
2.2.	La conciencia subjetiva .....	164
2.3.	Los valores.....	168
2.4.	El lenguaje .....	169
3.	Visión del hombre como animal autointerpretativo .....	171

3.1.	Justificación hermenéutica .....	173
3.2.	Aspectos de la autointerpretación del hombre.....	176
3.2.1.	La emoción y el sentido de la situación.....	177
3.2.2.	Las propiedades referidas al sujeto.....	179
3.2.3.	El sentimiento y su articulación.....	182
3.2.4.	El lenguaje constitutivo de la emoción.....	185
3.3.	El conocimiento y la dimensión afectiva.....	188
4.	La evaluación fuerte. <i>Strong Evaluation</i> . ....	190
4.1.	Articular la deseabilidad.....	194
4.2.	La evaluación fuerte y la motivación .....	196
4.3.	Consideraciones finales .....	197
5.	Sobre la dimensión moral .....	200
5.1.	Intuiciones morales.....	202
5.2.	Marcos de referencia .....	207
5.2.1.	La identidad moral.....	210
5.3.	La condición dialógica.....	214
5.4.	Pluralidad de bienes.....	216
5.4.1.	Los hiperbienes.....	216
5.4.2.	El bien constitutivo.....	219
6.	Realismo moral.....	222
6.1.	El principio de la mejor explicación.....	225
6.2.	El contacto con el bien.....	228
7.	Consideraciones finales .....	231
CAPÍTULO IV: SITUACIÓN ACTUAL DE LA DISCIPLINA ÉTICA DESDE LA PERSPECTIVA DE CHARLES TAYLOR.....		237
1.	¿De qué se ocupa la Ética? Panorámica de la Filosofía Moral.....	240
1.1.	Distinción terminológica: ética y moral .....	244

2.	Estado de la cuestión .....	248
3.	Reducción del ámbito de la moral .....	249
3.1.	Motivos de la reducción moral .....	252
3.1.1.	Consideraciones morales .....	254
3.1.1.1.	La Reforma protestante y la vida corriente .....	255
3.1.1.2.	La Ilustración y la benevolencia práctica .....	260
3.1.1.3.	La noción moderna de libertad .....	261
3.1.2.	Consideraciones epistemológicas .....	264
3.1.2.1.	Cánones científicos para la validación racional .....	265
3.1.2.2.	El rechazo de la teleología .....	267
3.1.2.3.	Justificaciones metafísicas problemáticas .....	271
3.2.	Consecuencias para la experiencia moral .....	272
4.	Éticas procedimentales y éticas sustantivas .....	280
4.1.	Relación entre lo justo y el bien .....	285
5.	Consideraciones finales .....	289
CAPÍTULO V: EJES DE LA PROPUESTA ÉTICA DE CHARLES TAYLOR.....		293
1.	El contenido de la ética según Taylor.....	296
2.	¿Bienes inconmensurables?.....	303
2.1.	El pluralismo valorativo a examen .....	306
2.2.	Relativismo en el pluralismo .....	308
3.	La noción de libertad apropiada para la Ética. ....	313
3.1.	Relación entre la motivación y la libertad .....	316
3.2.	Tesis de la corregibilidad.....	319
3.3.	Implicaciones de la libertad tayloriana.....	322
4.	Resonancias aristotélicas .....	326
4.1.	La phronêsis y la comprensión moral.....	327
4.2.	La vida como categoría del pensamiento ético.....	331

4.2.1.	La cuestión del sentido .....	333
4.2.2.	Una narrativa coherente.....	336
5.	El papel del lenguaje en la Ética.....	337
5.1.	Cuestiones de corrección .....	343
5.2.	Otras consideraciones .....	345
5.3.	El lenguaje y la ética de la autenticidad .....	346
5.3.1.	Origen y desarrollo del ideal de la autenticidad .....	349
5.3.2.	Condiciones del ideal de la autenticidad .....	352
5.3.3.	Lenguajes más sutiles .....	358
6.	Consideraciones finales .....	361
	CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS .....	363
	BIBLIOGRAFIA .....	377
	Bibliografía primaria de Charles Taylor.....	379
	Bibliografía complementaria .....	386
	Recursos de internet.....	393





## RESUMEN

“Presupuestos e implicaciones antropológicas y éticas del pensamiento de Charles Taylor”.

Charles Taylor es uno de los pensadores contemporáneos cuya propuesta filosófica, sobre todo en lo concerniente su reflexión ética, articulada a partir de una antropología concreta, supone un referente significativo en el debate actual. Uno de los aspectos característicos de su proceder es la actualización de asuntos clásicos como la cuestión del bien, del sentido y la vida buena para el hombre. Su ambicioso proyecto tiene como finalidad elaborar una antropología filosófica que subsane los errores que heredamos de la propuesta cartesiana y de la modernidad en general, y que siguen presentes en las actitudes naturalistas de muchos filósofos.

A través de los cinco capítulos que vertebran esta tesis doctoral, y al hilo de sus reflexiones, nos proponemos el objetivo de sacar a la luz los presupuestos antropológicos y éticos del pensamiento de Charles Taylor, así como las implicaciones que se derivan de ellos. Para ello nos apoyamos en los textos más fundamentales en los que el propio autor sienta las bases de su propuesta, atendiendo al modo en que su propia posición se gesta al entrar en contacto con la fenomenología de Merleau-Ponty y la filosofía de Heidegger, entre otros. Así mismo, su proyecto antropológico gira en torno a una interpretación del ser humano que combina, además, elementos de la ética aristotélica, como la noción de la *phronêsis*, y de la hermenéutica gadameriana.

Al considerar la dimensión práctica de la persona y los ejes en torno a los cuales gira el obrar humano, hemos descubierto que los presupuestos antropológicos del pensamiento de Taylor son los siguientes: i) la condición encarnada y vinculada con el mundo propia del sujeto, ii) que el ser humano es un sujeto intencional con propósitos, además iii) es un animal de lenguaje y iv) es un ser autointerpretativo, lo cual es esencial para su existencia. Por otra parte, recupera v) la dimensión dialógica del ser humano y afirma que vi) este siempre se encuentra en un espacio moral. A partir de estos supuestos antropológicos hemos presentado los que conciernen a su propuesta moral: i) la afirmación de la existencia de intuiciones morales gracias a las cuales el sujeto hace discriminaciones cualitativas, ii) los marcos de referencia u horizontes morales que engloban tales intuiciones, iii) las fuentes morales que facultan al ser humano para ser

bueno y hacer el bien, y iv) que la articulación del bien es imprescindible para la comprensión de la motivación.

Debido al carácter intencional del ser humano, otro presupuesto del pensamiento de Taylor es la vinculación esencial que establece entre la identidad moral de una persona y cierta clase de orientación moral. Afirmar que la identidad se configura en términos de orientación dentro de un espacio moral, implica asumir tales marcos de referencia como una base ontológica, porque lo que tales marcos definen es esencial para el individuo. En esta configuración de la identidad moral propuesta por Taylor, es fundamental tener en cuenta el rasgo esencial del obrar humano que afirma la imposibilidad de sostenernos sin una orientación hacia el bien.

De estos supuestos señalamos las implicaciones más relevantes que se siguen. Por una parte, apoyado en su concepción antropológica, Taylor desarrolla su crítica a la epistemología que descende de Descartes y de la revolución científica del siglo XVII, formulando su propia propuesta. En ella ubica el conocimiento en los amplios contextos preconceptuales corporales y socioculturales en el que tiene lugar. Enfatiza la inevitabilidad de ser un agente vinculado a causa del tipo de seres corporales, sociales y culturales que somos, y así acentúa la naturaleza holística de nuestro modo carnal y vinculado de ser y conocer. Además, recupera la dimensión dialógica del conocimiento puesto que, por el papel que desempeñan los demás y los requerimientos del lenguaje, es imposible que el conocimiento sea un logro de mentes individuales.

Por otra parte, asume la crítica neoaristotélica a las teorías éticas procedimentales que señala que siempre una concepción del bien subyace a toda concepción formal de la ética. Además, al considerar los aspectos que entran en juego en el modo en que el hombre se entiende y se interpreta a sí mismo, Taylor recupera la dimensión cognitiva del sentimiento, la cual exige un momento de validación racional. También con su propuesta intenta recuperar el realismo, tanto en el ámbito de la moral como en el ámbito de la ciencia. Sin embargo, si bien el realismo en lo que se refiere a la ciencia puede caracterizarse como realismo no problemático, no podemos decir lo mismo con respecto al realismo moral. Algunos lo han llamado realismo falseable porque, en última instancia, se apoya en la mejor explicación que se puede hacer de la experiencia moral. En este sentido, para fundamentar mejor el realismo moral sostenemos que sería necesario argumentar la objetividad de la moral con mayor profundidad a como lo hace Taylor.

Es necesario señalar cómo, a partir de sus presupuestos antropológicos y morales, Taylor reelabora una noción de libertad positiva más apropiada para la ética que la libertad entendida en términos meramente negativos o como oportunidad. También el papel que otorga a la dimensión expresiva y constitutiva del lenguaje tiene consecuencias muy concretas dentro de la ética, sobre todo en cuanto al ideal de la autenticidad se refiere. De este modo, al combinar una concepción de la libertad individual positiva, con la pertenencia a una comunidad y con la necesidad de lenguajes más sutiles que permitan al sujeto articular lo que realmente importa, Taylor recupera la mejor versión del ideal de la autenticidad.

Dicho ideal moral, válido para nosotros ahora, es una de las herencias más significativas que recibimos de la modernidad. Por eso Taylor trata de rescatarlo de las versiones narcisistas y rearticularlo de acuerdo a sus supuestos antropológicos y morales. Desde el tratamiento que Charles Taylor hace de esta temática, los horizontes de la vida humana se amplían, puesto que invita a salir del individualismo en el que el sujeto actual está inmerso. Estos y otros aspectos hacen de Charles Taylor un filósofo en busca del sentido de la existencia humana, una existencia que, por estar abierta a la trascendencia, intenta devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu.

## **ABSTRACT**

“Anthropological and ethical presuppositions and implications of the thought of Charles Taylor”

Charles Taylor is one of the contemporary thinkers whose philosophical proposal, especially regarding his ethical reflection, articulated from a very specific anthropology, is a significant reference in the current debate. One the distinctive aspects of his thought is the restatement of classical issues as the notion of good, and the meaning and goodness of man's life. His ambitious project aims to develop a philosophical anthropology that amends the mistakes we inherit from the Cartesian proposal and modernity in general. Those errors are still present in the naturalistic attitudes of many philosophers.

Through the five chapters that integrate this dissertation, and along the line of his reflections, we set ourselves the objective of pointing out the anthropological and ethic presuppositions of Charles Taylor's thought, as well as their implication. In order to do so, we use the most fundamental texts in which the author himself establishes the basis of his proposal. We pay attention to the way his own position emerged when he came into contact with Merleau-Ponty's phenomenology and Heidegger's philosophy, among others. Likewise, his anthropological project is based on an interpretation of human being that also combines elements taken from Gadamerian hermeneutics and Aristotelian ethics, such as the notion of *phronêsis*.

After considering the practical dimension of the person and the axes around which human agency is based, we have discovered the following anthropological presupposition of Taylor's thought: i) that the subject has an embodied condition and he is engaged with the world, ii) that the human being is an intentional subject with purposes, moreover iii) he is a language animal and iv) he is a self-interpreting being, which is essential to his or her existence. On the other hand, Taylor regains v) the dialogical dimension of human being and affirms that vi) he or she is always situated within a moral space. From the anthropological presuppositions we have presented those related to his moral proposal: i) the affirmation of the existence of moral intuitions thanks to which the subject makes qualitative discriminations, ii) of moral frameworks that embrace such intuitions, iii) of moral sources that empower the subject to be and do good, and iv) that the rearticulation of the good is indispensable for the understanding of motivation.

Due to the intentional condition of human being, another fundamental presupposition of Taylor's thought is the essential link he establishes between moral identity and certain moral orientation. To claim that identity is configured in terms of orientation within the moral space, involves assuming such moral frameworks as an ontological basis, because what such frameworks define is essential for the individual. In this configuration of the moral identity suggested by Taylor, it is important to take into account the essential feature of human agency that affirms the impossibility of maintain ourselves without any orientation towards the good.

After these presuppositions, we highlight the most relevant implications derived from them. On the one hand, based on his anthropological conception, Taylor develops his criticism of the epistemology derived from Descartes and the scientific revolution of the seventeenth century, and his own epistemological theory. Taylor situates knowledge

in the wide preconceptual bodily and socio-cultural contexts in which it takes place. He emphasizes the inescapable condition of human being as an engaged agent because of the kind of embodied, social, and engaged beings we are, and thus the holistic nature of our carnal and engaged way of being and knowing. Moreover, he regains the dialogical dimension of knowledge since, because of the role played by others and the requirements of language, it is impossible for knowledge to be an achievement of individual minds.

On the other hand, Taylor assumes the neo-Aristotelian critique of procedural ethical theories. This critique points out that a notion of good always underlies any formal conception of ethics. In addition, by considering the aspects that come into play in the way man understands and interprets himself, Taylor recovers the cognitive dimension of feelings and emotion, which requires rational validity afterwards. His proposal also tries to recover realism, both in the moral and the scientific domain. However, while realism in regard to science can be characterized as non-problematic realism, we cannot say the same about moral realism. Some have called it falsifiable realism because, ultimately, it relies on the best account we can offer of moral experience. In this sense, in order to provide a better basis to moral realism we claim that it would be necessary to argue about the objectivity of morality in a greater depth than Taylor does.

It is necessary point out how, from his anthropological and moral presuppositions, Taylor reframes a notion of positive freedom more appropriate to ethics than freedom understood in merely negative terms or as opportunity. The role he gives to the expressive and constitutive dimension of language also has concrete consequences within ethics, above all regarding the ideal of authenticity. In this way, by combining the notion of positive individual freedom with belonging to a community and with the necessity of more subtle languages that allow subjects to articulate what really matters, Taylor retrieves the best version of the ideal of authenticity. Such moral ideal, valid for us now, is one of the most significative inheritances that we receive from modernity. That is why Taylor tries to rescue it from narcissistic views and rearticulate it according to his anthropological and moral presuppositions. From the treatment Taylor makes of this issue, the horizons of life are extended, since he invites us to leave the individualism in which the subject is immersed today. These and other aspects make Charles Taylor a philosopher in search of the meaning and sense of human existence, an existence that, because it is open to transcendence, tries to return the air to the half-collapsed lungs of the spirit.



## ABREVIATURAS Y SIGLAS

En este apartado queremos presentar de forma conjunta las siglas que hemos empleado en las referencias bibliográficas de las citas de artículos, ensayos y obras de Charles Taylor. Con el fin de facilitar al lector la identificación del escrito, mostramos las siglas por orden de aparición en el texto y por capítulos.

### Capítulo I: Charles Taylor y su proceder filosófico.

- PLA “Phenomenology and Linguistic Analysis”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 33, 1959.
- POW “The Pre-Objective World”, en *The Review of Metaphysics* 12, nº1 Sep., 1958.
- OAP “The Opening Arguments of *The Phenomenology*”, en MACINTYRE, A. (Ed.): *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York, 1972.
- OE “Overcome Epistemology”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- VTa “The Validity of Transcendental Arguments”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- OME “Overcoming Modern Epistemology”, en OLIVER, S. (Ed.): *Faithful Reading. New Essays in Theology and Philosophy in Honour of Fergus Kerr, OP.*, T & T Clark International, London, 2012.
- RR *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge, 2015
- EPR “Explanation and Practical Reason”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- PHW “Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

### Capítulo II: Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época.

- FY *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- LC “Legitimation Crisis?”, en *Philosophy and the Human Science, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.



MTS “The Moral Topography of the Self”, en MESSER, S., SASS, L. y WOOLFOLK, R. (Eds.): *Hermeneutics and Psychological Theory*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1988.

KTF “Kant’s Theory of Freedom”, en *Philosophy and the Human Science, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Capítulo III: Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano.

TP “The Person”, en CARRITHERS, M., COLLINS, S., y LUKES, S. (Eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York, 1985.

TCP “The Concept of a Person”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

ISM “Interpretation and sciences of man”, en *Philosophy and the Human Science, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

SIA “Self-interpreting animals”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

WHA “What is human agency?”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Capítulo IV: Situación actual de la disciplina ética desde la perspectiva de Charles Taylor.

LA *The Language Animal, The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2016.

MMR “Modern Moral Rationalism”, en ZABALA, S. (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 2007.

AMPI “A Most Peculiar Institution”, en ALTHAM, J. y HARRISON, R. (Eds.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

JAV “Justice After Virtue”, en HORTON, J. y MENDUS, S. (Eds.): *After MacIntyre, Critical Perspective on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

- DG “The Diversity of Goods”, en *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- MPE “The Motivation behind a Procedural Ethics”, en BEINER, R. y BOOTH, W.J. (Eds.): *Kant & Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven, 1993.
- LS “Language and Society”, en HONNET, A. y JOAS, H. (Eds.): *Communicative Action, Essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*, The MIT Press Cambridge, Cambridge, 1991.

Capítulo V: Ejes de la propuesta ética de Charles Taylor.

- PG “Plurality of Goods”, en LILLA, M., DWORKIN, R. y SILVERS, R. (Eds.): *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review Books, New York, 2001.
- WWNL “What’s wrong with negative liberty”, en *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- LL “Leading a Life”, en CHANG, R.(Ed.): *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- EA *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- PR “The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.



## **INTRODUCCIÓN GENERAL**

La presente tesis ha sido escrita como continuación de una investigación menor que llevamos a cabo con motivo de un trabajo fin de máster en el año 2014. En aquellas páginas reflexionábamos sobre “La modernidad y la autenticidad en el pensamiento de Charles Taylor.” Tras un primer contacto con este filósofo canadiense se nos abrió un amplio horizonte sobre algunos asuntos que personalmente nos resultaron muy sugerentes y de gran relevancia para el momento en el que vivimos. A pesar de la extensa producción filosófica de este autor, las obras que empleamos en aquel primer estudio fueron ciertamente escasas pues nos limitamos a estudiar aspectos muy concretos de su propuesta. Sin embargo, ya en aquel momento, a pesar de nuestro acotado rango de cuestiones consideradas, pudimos atisbar la riqueza y complejidad de sus ideas. Además, el deseo de profundizar en su propuesta viene acrecentado por el hecho de que compartimos sus inquietudes filosóficas, sobre todo en lo concerniente a la antropología y a la ética. En efecto, nuestro interés en la figura de Charles Taylor surge motivado por el anhelo de alcanzar una mayor comprensión del ser humano y de su obrar moral. Precisamente, por este empeño, su andadura filosófica se ha visto repetidamente laureada con diversos premios y reconocimientos.

Por otra parte, este estudio espera ser una contribución a un mayor conocimiento y difusión de la persona y del pensamiento de Charles Taylor en el ámbito español, despertando el interés por sus numerosos trabajos. Por lo general hemos encontrado pocas referencias bibliográficas sobre este filósofo en nuestra lengua, si bien también debemos reconocer que en la última década su nombre aparece citado con más frecuencia en diversos artículos y trabajos. Dentro de esta escasez, el repertorio es aún menor en lo que se refiere a trabajos monográficos sobre su obra. Por eso, la presente investigación es un intento de cubrir algún hueco de este vacío. Creemos que parte del desconocimiento que se tiene de este autor se debe a la falta de traducción de su obra, así como al hecho de que es un filósofo que aún vive y todavía no ha dado tiempo a una amplia difusión de su pensamiento. Con lo que respecta a las traducciones, podemos encontrar parte de sus libros traducidos al español, pero la mayoría de sus artículos no han visto la luz en nuestro idioma. Concretamente, hay tres volúmenes, que recogen gran parte de sus artículos, que no han sido traducidos: los dos volúmenes de sus *Philosophical Papers* (1985) y *Dilemmas and Connections* (2011). Otros artículos han sido publicados como capítulos

de libros que no son accesibles en español. De este modo, esta tesis también tiene como objetivo llamar la atención sobre algunos de estos escritos no tan conocidos, sobre todo aquellos que escribió a los inicios de su andadura filosófica. Hacer esto es ciertamente importante porque en ellos se encuentran las bases de las ideas que expondrá ampliamente en sus obras más conocidas como *Fuentes del yo* o *La era secular*.

Junto con el intento de contribuir a una mayor difusión de la propuesta de este filósofo, somos conscientes de que no resulta fácil sistematizar el pensamiento de un autor que no desarrolla sus ideas sistemáticamente. A esto se añade la dificultad de escribir sobre un pensador vivo, cuya producción literaria aún no está concluida. De hecho, en su último libro titulado *Animal de lenguaje: hacia una visión integral de la capacidad humana de lenguaje* (2016), afirma su propósito de publicar la segunda parte de este mismo proyecto. Además, cuando consideramos el rango de temas tan amplio que trata en sus obras, esta dificultad se acrecienta. Ha desarrollado temáticas muy diversas en los muchos artículos escritos durante su carrera intelectual. Su trabajo abarca cuestiones de antropología filosófica, teoría moral, epistemología, hermenéutica, ontología, metafísica, fenomenología, teoría política, filosofía del derecho, historia de la filosofía, filosofía de la mente, filosofía de la ciencia, estética, religión, secularismo y filosofía del lenguaje. A simple vista puede parecer una lista de asuntos aleatorios o inconexos, sin embargo, todos parten del mismo origen y apuntan al mismo fin en el proyecto tayloriano, a saber, comprender al ser humano en su totalidad, saliendo de la reducida visión naturalista.

Precisamente, esta es otra de las metas que perseguimos con estas reflexiones, denunciar el naturalismo que se filtra, poco a poco, en nuestra manera de entender el mundo y la realidad humana, dejando en el olvido, aunque sólo sea como una hipótesis, la idea de que podemos apelar a algo diferente a la materia para dar sentido a lo que hacemos. Cuando este naturalismo invade la filosofía y nuestro enfoque ético, las consecuencias son ciertamente devastadoras. Prueba de esta actitud naturalista generalizada es el hecho de que, de unos años a esta parte, la filosofía cuenta cada vez menos como ámbito del saber o competencia valiosa necesaria para el hombre de hoy. (Como muestra de ello no hay más que dirigir la mirada al número de alumnos que cuentan las Escuelas de Ingeniería y las Facultades de Filosofía.) Por regla general, las personas valoran más el conocimiento científico-técnico que el conocimiento filosófico. Incluso aquellos que estiman este área del saber, exigen dentro del mismo un método científico para validar las conclusiones a las que se llega en filosofía. Cuando esto ocurre

dentro del mundo académico y la ciencia pone en cuestión ciertas cuestiones antropológicas, surgen doctrinas naturalistas que combinan afirmaciones científicas con cuestiones filosóficas. De este modo, desde una perspectiva naturalista se cuestiona gran parte de la autocomprensión de los seres humanos como seres autorreflexivos, racionales y morales. Además, parece como si la ciencia desacreditara el sentido común que subyace a las intuiciones más básicas que tenemos acerca de la vida humana. Así, se rechazan estas intuiciones en nombre de un conocimiento científico superior el cual ofrece, única y exclusivamente, explicaciones físicas y biológicas de la vida. Sin embargo, creemos que, además del conocimiento científico, es necesario tener en cuenta la comprensión de la realidad que nos aporta el sentido común, especialmente en lo que a ética y moral se refiere.

Dentro de este naturalismo que todo lo envuelve, se alzan voces, como la de Charles Taylor, para reclamar la validez propia de aquellos ámbitos que escapan a la lógica científica, como es la disciplina filosófica y dentro de ella la ética. Este será uno de los problemas que se articularán a lo largo de estas páginas. Veremos cómo Taylor, en su defensa del momento racional dentro de la moral, afirma que la filosofía necesita explicar, no rechazar ni desacreditar, el conocimiento que brinda el sentido común; que hay verdades objetivas en materia ética susceptibles de ser validadas racionalmente. Su crítica al naturalismo nace de su interés en la naturaleza del obrar humano en relación con el conocimiento, y de su interés ontológico acerca de las condiciones del trasfondo de comprensión que hace posible tanto el pensamiento como la acción humana.

Así mismo, pensamos que estudiar la propuesta filosófica de Charles Taylor ofrece una doble riqueza. Por un lado, es un pensador actual de gran relevancia en el mundo filosófico, que intenta ofrecer una crítica constructiva a la situación moral del sujeto moderno. No se limita simplemente a identificar los problemas, sino que pretende dar respuestas con el fin de iluminar la existencia humana, y mejorar así la vida individual y colectiva de la sociedad. De este modo, comprobamos que su reflexión no se queda confinada al ámbito intelectual. Desde nuestro punto de vista el deseo de que su aportación filosófica tenga repercusiones prácticas nos resulta un aspecto ciertamente positivo.

Por otro lado, su propuesta apunta a la recuperación de la idea de bien y del papel que éste juega en la vida humana. Creemos que es muy valioso su intento por rearticular una moral que no sólo se centre en las acciones obligatorias, sino que tenga que ver con

aquello que hace que una vida sea buena y merezca la pena ser vivida. Esta será otra de las problemáticas que abordaremos ampliamente en este trabajo. Desde el tratamiento que Charles Taylor hace de esta temática, los horizontes de la vida humana se amplían, puesto que invita a salir del individualismo en el que el sujeto actual está inmerso. Dicho individualismo hace que la vida pierda la relevancia y profundidad que podría tener. De este modo, nuestro filósofo, que en su día tuvo una fuerte implicación en la vida política de su país, anima a participar en los asuntos sociales y políticos que, al parecer, paulatinamente hemos ido dejando en manos de unos pocos debido al poco interés que despiertan en la mayoría de los individuos de las sociedades occidentales. La participación en asuntos públicos es una de las muchas posibilidades que tenemos para ampliar los horizontes y la significatividad de la vida humana.

Otro aspecto que enriquece el pensamiento de este autor es la cantidad de interlocutores con los que dialoga. En la gestación de su propia posición se advierten influencias de los más variados filósofos, antiguos y modernos. En los debates de la filosofía actual conversa con los grandes pensadores del momento. Su propio enfoque combina aspectos tanto de la filosofía analítica como de la continental puesto que durante su formación académica bebe de estas dos fuentes. Como veremos, su propuesta antropológica gira en torno a una interpretación del ser humano que combina elementos de la ética aristotélica, de la fenomenología de Merleau-Ponty y de la hermenéutica gadameriana. Todos estos matices justifican el que afirmemos que su perspectiva es muy rica en puntos de vista y temas. Pero también apuntan a una debilidad de este trabajo. Sin duda, un estudio mucho más profundo que el presente exigiría el conocimiento de las obras y las posiciones de los filósofos con los que Charles Taylor entra en diálogo. Obviamente, la limitación personal de quien escribe estas páginas impide tener tal bagaje y reconoce gran desconocimiento de ellos.

Tras estas consideraciones podemos señalar que el objetivo principal de esta tesis es doble. Por una parte, como ya hemos señalado, dar a conocer la figura de Charles Taylor en el ámbito académico español y, en la medida en que esto sea una realidad, difundir su propuesta antropológica y ética. Por otra parte, apoyándonos en esta propuesta, alcanzar una mayor comprensión del ser humano y su obrar moral, prestando especial atención a toda una articulación en torno a la idea de bien señalando la importancia que tal noción tiene, no sólo para nuestra vida intelectual sino, sobre todo, en nuestra vida práctica como seres en busca de sentido y significado. Para llevar a cabo los

objetivos que perseguimos con esta tesis, hemos estructurado nuestra investigación en cinco capítulos.

El primer capítulo tiene como finalidad presentar una visión general del pensamiento de Charles Taylor. Dedicaremos las primeras páginas a una somera presentación biográfica y bibliográfica para dar paso, a continuación, a la exposición de su formación académica y la gestación de sus intereses filosóficos. Aquí veremos cómo nuestro filósofo entró en contacto con la filosofía analítica de Oxford y con la fenomenología de Merleau-Ponty, la cual será decisiva para el resto de su andadura existencial. Una vez hecho esto, consideraremos su proceder filosófico, deteniéndonos en las características que forman parte de su apuesta epistemológica, en la cual, la idea de sujeto encarnado, el trasfondo de conocimiento y el papel del lenguaje son fundamentales para entender su propia posición y la crítica que hace a otro tipo de epistemologías. Cerraremos este capítulo señalando algunas de las consecuencias que se derivan de su propuesta epistemológica, a saber, su defensa del realismo y su reclamo por una ampliación del modo de proceder de la racionalidad práctica.

Una vez explicitados estos aspectos, daremos paso a las consideraciones más históricas de nuestro trabajo. No podemos entender a Taylor sin prestar atención a la historia de las ideas que nutren nuestro presente. Precisamente este será el objetivo del segundo capítulo. Allí nos proponemos analizar las fuentes del sujeto moderno y aquellos factores que, a juicio de Taylor, han configurado la identidad de una época. Comenzaremos nuestras reflexiones con dos cuestiones preliminares: la primera tratará de presentar la relación que, al entender de nuestro filósofo, se establece entre las ideas y las prácticas. En la segunda intentaremos especificar qué es lo que subyace a la noción de identidad moderna en el uso que Taylor hace de estos términos. Los siguientes epígrafes de este capítulo estarán dedicados a presentar los aspectos propios del sujeto moderno y las fuentes que los constituyen. Así mismo, esbozaremos el desarrollo de la noción de libertad típicamente moderna y su relación con la moral. Sostenemos que, para hablar con propiedad sobre ética, no podemos dejar al margen el asunto de la libertad. Finalmente enumeraremos algunos de los ideales morales propiamente modernos. De este modo, Taylor quiere hacernos conscientes de que hoy en día, dichas ideas de bien siguen estando presentes en nuestra conciencia moral. El problema está en que la omisión de estas ha provocado una profunda confusión en el modo en que se trata de explicar la experiencia moral.



El tercer capítulo, corazón de esta investigación, contiene las tesis antropológicas y morales más fundamentales de la propuesta de Charles Taylor. Está formado por dos partes ciertamente diferenciadas, pero, puesto que están íntimamente relacionadas, hemos decidido presentarlas como una unidad. En la primera parte intentamos deshilvanar los distintos hilos que forman parte de la propuesta antropológica de Taylor. Debido a que su reflexión parte de la consideración de la dimensión práctica de la persona, inicialmente presentaremos los ejes en torno a los que gira el obrar humano. A continuación, analizaremos dos aspectos esencialmente taylorianos, a saber, su visión del hombre como animal autointerpretativo y la teoría de la evaluación fuerte. Por la vinculación intrínseca que tienen con la dimensión moral del sujeto, trataremos este asunto en los siguientes apartados. Sostenemos que una de las implicaciones que se sigue de estas consideraciones es la defensa, de nuevo, del realismo, pero esta vez, de un realismo moral que, como veremos, tiene sus peculiaridades y limitaciones.

El cuarto capítulo, concerniente a la situación actual de la ética, recogerá la crítica que nuestro filósofo hace a las posiciones morales que se hacen eco del naturalismo y de un modo de enfocar la moral desde cánones que, a su juicio, no son los apropiados para la ética. La acusación principal de Taylor a las teorías éticas que descienden del utilitarismo o del formalismo kantiano, es una reducción de las consideraciones morales, centrándose excesivamente en asuntos de obligación hacia los demás. Otra debilidad que Taylor señala en estas teorías es que han dejado a un lado la reflexión acerca de lo que es bueno ser y amar, consideración que toda teoría ética debería tener en cuenta. Analizaremos con cierto detalle los motivos, tanto epistemológico como morales, que nos han conducido a esta reducción, prestando atención a las consecuencias que se derivan de esta actitud para la experiencia moral. Según el parecer de Taylor, nos encontramos en un momento en que las teorías morales que muchos abrazan no dejan salir a la luz los presupuestos que encierran e incluso, en algunas ocasiones, niegan tales presupuestos sin percatarse de que ellas mismas se apoyan en ellos.

En el quinto y último capítulo presentaremos los ejes en torno a los cuales gira su propuesta ética. Sostenemos que, efectivamente, Charles Taylor lleva a cabo un trabajo de acoplamiento entre los elementos esenciales que a su modo de ver hemos perdido por el camino, y lo nuevo que no podemos rechazar. Formando parte de lo “antiguo” que no podemos perder, Taylor trata de recuperar las nociones aristotélicas de la *phronêsis* y la noción de vida como categoría del pensamiento moral. Estas consideraciones se presentan

a sus ojos como posible solución al conflicto moral surgido por la inconmensurabilidad de los bienes, el cual las teorías éticas procedimentales no son capaces de resolver. Por otra parte, también hay aspectos positivos que heredamos de la modernidad y que nuestro filósofo quiere conservar. Uno de ellos tiene que ver con la libertad, a la cual dedicaremos un apartado en este capítulo. Además, presentaremos la relación que Taylor establece entre el lenguaje, en lo que toca a su dimensión expresivo-constitutiva, y la moral. Si tal relación es especialmente patente y necesaria es en el ideal de la autenticidad.

Finalmente dedicaremos un apartado a las conclusiones, donde recopilaremos de forma concisa los presupuestos antropológicos y morales del pensamiento de Charles Taylor que han salido a la luz tras esta investigación. Así mismo, extraeremos algunas de las implicaciones que se derivan de ellos y, por último, señalaremos las perspectivas de trabajo que se abren al considerar las limitaciones que observamos en su propuesta filosófica.

No podemos cerrar esta introducción sin avisar de algunas cuestiones referentes a la forma en la que se ha redactado este trabajo. En lo que respecta al modo de citación, hemos decidido emplear siglas cuando repetidamente se menciona un artículo o un libro de Taylor. Sin embargo, cuando la última referencia de una obra se encuentre lejos de la nueva cita o en un nuevo capítulo, recuperaremos el título completo. Lo mismo haremos cuando se trate de otros autores. Debido a que en ocasiones hemos empleado varias obras del mismo autor, con el fin de facilitar la identificación de la fuente que estamos citando, evitaremos el uso de *op. cit.* y referiremos el nombre del autor y el título de la obra a la que pertenece la cita. Esto evitará la molestia al lector de tener que volver páginas atrás. Con este mismo propósito hemos evitado emplear *Ib.* en las notas a pie de página siempre que cambiemos de página.

Con respecto al idioma de las fuentes bibliográficas cabe decir que hemos tenido acceso a todas ellas en inglés. La mayor parte de la redacción de esta tesis se ha efectuado durante una estancia de investigación en la Universidad Católica de América, Washington DC, desde enero del año 2016 hasta la finalización de la misma. Esto nos ha brindado la oportunidad de acceder a todas las fuentes primarias en versión original, y la desventaja de no tener un acceso tan fácil a las obras traducidas. Por este motivo, todas las citas textuales de Taylor que aparecen en este trabajo son traducción propia, excepto aquellas que proceden de los siguientes libros: *Fuentes del yo, la construcción de la identidad*

*moderna* (1996); *La ética de la autenticidad* (1994) y *La era secular* (2015). Cabe decir lo mismo de la bibliografía secundaria empleada de autores americanos o ingleses.

Ya sólo nos resta agradecer de corazón a todas y cada una de las personas que han hecho posible este trabajo. Si hay algo que demuestra la dependencia vital que tenemos de los demás, nuestra condición dialógica como diría Taylor, es un caso como el presente. Sin duda, sólo quien haya llegado hasta el final de una tesis doctoral sabrá a ciencia cierta, que sin la ayuda de muchas personas esta “proeza” sería imposible. Una misma es más consciente de ello cuando palpa su limitación. Por este motivo, agradezco primeramente a Dios, por todo lo que tengo, que no depende de mí, y que he recibido como puro don. Agradezco a mi familia, natural y espiritual. El ejemplo de muchas personas, quizá sin ser conscientes de ello, ha supuesto para mí un impulso grandísimo. Si hay alguien a quien debo hacer un guiño especial es a mi madre, Lina, mujer trabajadora y luchadora donde las haya. El ejemplo de su vida me habla más fuerte que sus palabras. También debo agradecer, en calidad de madre espiritual, a Lydia Jiménez. Gracias por creer más que yo misma que era posible que hiciéramos esto. Agradezco a mi director de tesis, Dr. Leonardo Rodríguez Duplá, por su orientación siempre acertada y sus ánimos constantes en cada momento de desaliento, que no han sido pocos; a mi codirectora, Dra. Sara Gallardo González, por ayudarme a ver más allá de mis, frecuentemente, limitados horizontes filosóficos. Agradezco a mis hermanas que, viviendo bajo el mismo techo o a miles de kilómetros de distancia, me han acompañado con su oración, sus ánimos y su estudio intenso. Por todas y cada una de las personas que trabajan en la biblioteca de la facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad Católica de América en Washington DC. Sin su ayuda trabajos de investigación como este serían impensables. Agradezco cordialmente al decano de la facultad de Filosofía, Dr. John McCarthy, el haberme acogido como *visiting scholar* durante los años que permanecí en esta institución, y al profesor Dr. Robert Sokolowski por permitirme asistir a sus clases, en las que he podido disfrutar de un modo de aprender filosofía distinto al que estaba acostumbrada. El peligro de plasmar nombres en el apartado de agradecimientos es la posibilidad de exceder en número las páginas de la propia tesis y, aun así, dejar en el olvido a alguna persona. Por esta razón, simplemente quiero dar las gracias a cada uno y cada una de los que habéis estado ahí, desde la primera hora hasta la última, con vuestra presencia física o espiritual.

**CAPÍTULO I**

**CHARLES TAYLOR**

**Y SU PROCEDER FILOSÓFICO**



## 1. Introducción al pensamiento de Charles Taylor

Si bien el filósofo canadiense Charles Taylor es uno de los pensadores más prolíficos en el mundo angloparlante de hoy, su influencia no sólo se reduce al ámbito de habla inglesa. Esta afirmación queda justificada por los diferentes artículos que ha publicado en francés y alemán, y por la traducción de sus escritos a numerosos idiomas. Por otra parte, la diversidad de focos de interés es otro de los motivos que contribuyen a la gran difusión de sus numerosas publicaciones. Entre otros temas, es conocido por su detallado análisis de la construcción la identidad moderna y la noción del ‘yo’ (*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 1989),<sup>1</sup> por su examen del proceso de secularización ocurrido en el mundo occidental (*A Secular Age*, 2007)<sup>2</sup> y, en su última gran obra, por el estudio de la capacidad lingüística del ser humano (*The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, 2016)<sup>3</sup>. Estos tres trabajos son los más voluminosos que, hasta ahora, ha producido su pluma.

Una y otra vez las ideas de Taylor fluyen de unos temas a otros, dificultado una separación conceptual limpia: la moral, la modernidad y la postmodernidad, el teísmo, la secularización, las ciencias humanas y las ciencias naturales, la epistemología, el liberalismo, el pluralismo y la diferencia, el individualismo y la autenticidad, etc. A pesar de las conexiones establecidas en sus argumentos a lo largo del abanico de temas que desarrolla, fácilmente podemos afirmar que Taylor no construye su pensamiento sistemáticamente. Creemos que éste no es su objetivo cuando hace filosofía. Quien conoce bien su pensamiento, sostiene que cuando escribe acerca de un problema concreto, lo hace atendiendo a los requisitos del asunto que estudia, más que buscando cumplir las exigencias de una posible sistematización.<sup>4</sup> Esto podría parecer una tendencia a complicar los problemas más que a simplificarlos para quien mire su obra superficialmente. Sin embargo, sostenemos que su manera de proceder resulta inevitable cuando se quiere prestar atención, como lo hace él, a las múltiples hebras (epistemológicas, morales o espirituales y antropológicas) que han forjado, por ejemplo, la identidad moderna. Para

---

<sup>1</sup> Traducción en castellano: *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad*, 1996.

<sup>2</sup> Traducción en castellano: *La era secular*, Tomo I, 2014; Tomo II, 2015.

<sup>3</sup> Traducción en castellano: *Animal del lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*, 2017.

<sup>4</sup> Cf. SMITH, N. H.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Malden, 2002, p. 9.

hacer justicia a una empresa de estas proporciones, si es que tal empresa es posible, es necesario dar cuenta de las distintas tradiciones que han contribuido a formar la cultura occidental, tanto a nivel social y político, como a nivel moral y religioso. Como veremos a lo largo de este trabajo de investigación, y señalamos ya como una actitud propia de Taylor, nuestro filósofo rechaza la tentación de reducir la complejidad de los asuntos que trata a principios únicos, o de ofrecer soluciones teóricas precocinadas a problemas prácticos que deben ser solucionados, por los interesados, en cada situación concreta.

Junto al rechazo de las actitudes reduccionistas en general, y en particular en lo referente a las ciencias humanas, debemos poner de manifiesto la tendencia de Taylor a reconocer el pluralismo de las realidades en juego, puesto que es un modo de proceder que le caracteriza especialmente. De hecho, como veremos casi al final de este capítulo, Taylor aboga por la defensa de un “realismo pluralista.”<sup>5</sup> Al hablar aquí de pluralismo nos estamos refiriendo a muchos aspectos. Por un lado, reconoce la pluralidad de bienes y valores que se dan cita en la vida de los seres humanos y en las distintas culturas. Esto se hace patente en relación a su disconformidad con los enfoques dominantes sobre la moral, concretamente cuando critica a los filósofos contemporáneos Jürgen Habermas y John Rawls por desarrollar propuestas de talante reduccionista.<sup>6</sup> Pero también hay un cierto pluralismo histórico, en el sentido de que son varios y distintos los ideales que operan y constituyen la modernidad, las tradiciones filosóficas de las que bebemos en la actualidad. El reconocimiento de esta diversidad no presagia para Taylor, a priori, la desintegración o la inconmensurabilidad. Más bien mantiene la esperanza de que los horizontes de los distintos modos de vida y tablas de valores puedan ser permeables y susceptibles de algún tipo de integración. Su intento por arbitrar la unidad y la diversidad es una de las características más sobresalientes de su pensamiento.<sup>7</sup>

Si bien es verdad que se puede apreciar cierta complejidad en el pensamiento de Taylor, esto no obsta para que su escritura sea accesible. La amplitud de sus intereses y la profundidad de su conocimiento se combinan con un estilo casi conversacional, sobre todo en sus artículos y ensayos, lo que más abunda en su obra. Ruth Abbey, profunda conocedora de nuestro autor, apunta que la facilidad de acercamiento a su trabajo tiene

---

<sup>5</sup> Ver apartado 4.3.

<sup>6</sup> En el cuarto capítulo trataremos el asunto de la reducción del ámbito de la moral por parte de teorías éticas de corte procedimental.

<sup>7</sup> El artículo “Leading a Life”, que presentaremos en el quinto capítulo, tiene precisamente este objetivo: ofrecer una explicación de la vida ética que haga justicia a la diferencia y diversidad de bienes, por una parte, y a la unidad que tal vida persigue por otra.

que ver con su experiencia como profesor universitario. Su actividad docente se ha centrado en tres grandes universidades: la Universidad de McGill (Montreal), de la que es profesor emérito, donde impartió durante muchos años el curso de “Introducción a la teoría política”; la Universidad de Oxford, donde enseñó teoría social y política; y la Universidad Northwestern (Evanston, Illinois), donde fue profesor de derecho y filosofía. Al ámbito de la docencia hay que añadir su papel como activista político, experiencia que le ha enseñado un sentido de realidad y responsabilidad con el que da forma a su pensamiento sobre la política.<sup>8</sup> Ante lo que acabamos de exponer, fácilmente podemos concluir que la teoría que aprendió en los libros se ha visto siempre acompañada por un intento constante de ponerlo en práctica. Esta faceta de practicidad sin duda ha enriquecido su experiencia filosófica y nos permite entender el porqué de su interés por el conocimiento práctico antes que por el conocimiento teórico. Con esto no estamos negando la existencia de escritos más teóricos, pero incluso éstos tienen un propósito práctico. Por este empeño en la dimensión práctica de la vida, nuestro filósofo espera que su análisis a gran escala de la cultura moderna occidental contribuya a un mejor autoconocimiento de sus miembros e influya en el modo en que la gente piensa sobre ella misma y sobre los demás.

Además de su interés por los asuntos prácticos, otro rasgo que caracteriza a Charles Taylor es su empeño por generar puentes, buscar los aspectos y las ideas que tienen en común posturas que a simple vista parecen antagónicas. Podríamos adivinar en él una inclinación natural a salvar todo lo bueno que ve en teorías o enfoques con los que uno no está cien por cien de acuerdo, pero en los que no todo es error. Un ejemplo de esta actitud lo veremos al analizar su comprensión de la modernidad.<sup>9</sup> Si bien algunos autores tienden a rechazar este período histórico, Taylor verá con buenos ojos algunos de los ideales que hemos heredado de ella y que ahora mantenemos. Quien conoce su pensamiento afirma que Taylor “intenta mantener toda la riqueza y complejidad del

---

<sup>8</sup> Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 6.

<sup>9</sup> Ruth Abbey también afirma en otro lugar que cuando Taylor se enfrenta al estudio de la moral en la modernidad, no adopta necesariamente una actitud escéptica u hostil hacia los valores, las autocomprensiones y las fuentes morales del yo moderno. Más bien lo contrario, se centra en lo atractivo y positivo de dichos valores y visiones modernas. (Cf. ABBEY, R.: “Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity”, en SHAND, J. (Ed.): *Central Works of Philosophy, The Twentieth Century: Quine and After*, Vol.5, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 2006, p. 269.) Sin embargo, a pesar de esta tendencia a salvar lo salvable, Taylor se da cuenta de que hay que comprender la edad moderna como una combinación de grandezas y miserias. (Cf. TAYLOR, C.: *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 12.) Las dos caras de la moneda hacen de este período histórico lo que es.



legado moral de la modernidad.”<sup>10</sup> Y algo parecido ocurre cuando se le intenta etiquetar bajo el calificativo de comunitarista. Es cierto que comparte algunas ideas de esta tradición; por ejemplo, su aceptación y defensa de los bienes compartidos. También se suma a la crítica propia de los comunitaristas a ciertas ideas liberales como el concepto de libertad negativa, el atomismo y la idea de Estado neutral. Pero no rechaza todo el legado de la tradición liberal puesto que considera necesario defender y proteger los derechos individuales.<sup>11</sup> En definitiva, como teórico político, rechaza el supuesto antagonismo entre liberalismo y comunitarismo e intenta retener lo mejor de ambos para la vida social y la política, aceptando la prioridad de la comunidad desde un punto de vista antropológico, ético y político, y reconociendo a la vez el valor supremo de la libertad individual.<sup>12</sup>

Un ejemplo más de la búsqueda de puntos de convergencia entre posiciones aparentemente opuestas es su intento de integrar temas y enfoques de la filosofía continental con aquellos propios de la tradición analítica anglosajona.<sup>13</sup> La cuestión del lenguaje, presente en ambas líneas de pensamiento, será un factor importante a la hora de tender puentes entre estas tradiciones filosóficas.<sup>14</sup> Por otra parte, fruto de su espíritu conciliador es su rechazo a aceptar como dadas las estructuras binarias que tienen lugar en muchas investigaciones filosóficas. Su intento siempre consiste en recuperar una especie de punto medio entre dos extremos. Lo veremos, por ejemplo, en sus reflexiones éticas. Su postura moral se caracteriza por un realismo situado entre medias de la idea platónica que afirma la existencia de los bienes con independencia de los seres humanos

---

<sup>10</sup> SÁNCHEZ MATITO, M.: “Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor,” en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nº 12, 2012, p. 388.

<sup>11</sup> Thiebaut pone de relieve cómo la recepción que Taylor hace de algunas ideas de la modernidad es lo que le separa de los comunitaristas ya que se niega a adoptar una posición frontalmente crítica frente a las éticas de la modernidad y sus nociones de bien como la dignidad, la igualdad y el respeto. Tales ideas no se pueden rechazar porque gracias a ellas se configura en parte nuestra actual identidad. (Cf. THIEBAUT, C.: “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, en *Isegoría*, nº 4, 1991, p. 125.)

<sup>12</sup> En esta tesis no tenemos por objetivo profundizar en la faceta de Charles Taylor como teórico político. La necesidad de acotar y centrarnos sobre todo en su propuesta antropológica y moral nos obliga a dejar fuera otros aspectos de su pensamiento, como lo es su postura política.

<sup>13</sup> Su formación analítica no le ha impedido estudiar con profundidad el pensamiento de Hegel, hasta tal punto que ha despertado el interés por la filosofía hegeliana en el ámbito analítico americano. (Cf. D’AGOSTINI, F.: *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid, 2010, p. 435.)

<sup>14</sup> Es interesante el planteamiento que Sánchez Matito señala acerca de la diferencia entre los planteamientos de Heidegger y Wittgenstein y cómo precisamente Taylor considera que ambas visiones son compatibles por el papel que el lenguaje juega en ellas. Para un desarrollo más detallado ver: SÁNCHEZ MATITO, M.: “Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor”, p. 389.

y la teoría proyectivista que sostiene que son los humanos los que imponen los significados morales en un mundo neutro.

Tras haber esbozado algunos de los rasgos más sobresalientes de su persona y de su pensamiento, en el siguiente apartado trazaremos una breve biografía de Charles Taylor. Una vez hecho esto presentaremos, en el apartado tercero, una perspectiva general de su formación e intereses, y a continuación, daremos cuenta de algunos de los aspectos más relevantes de su proceder filosófico.

## **2. Notas biográficas y bibliográficas: una vida por completar.<sup>15</sup>**

Charles Margrave Taylor, nació el 5 de noviembre de 1931 en Montreal (Quebec, Canadá). Es el menor de tres hermanos. Su madre hablaba francés y era católica, su padre hablaba inglés y era protestante. El hogar, por lo tanto, tenía una gran riqueza lingüística puesto que los niños aprendieron los dos idiomas. Taylor afirma que ha sentido siempre esa doble procedencia, nota distintiva del ciudadano de Quebec, la provincia francesa de Canadá, en la que hay una marcada separación entre el ámbito francófono y el anglosajón.

Entre los años 1936 y 1949 estudió en el colegio privado Selwyn House de Montreal. Allí un profesor le introdujo en la poesía inglesa del período romántico, la cual le dirigió a la música de comienzos del siglo XIX. Ambas influencias estarán presentes durante toda su vida. Comenzó su andadura universitaria en su ciudad natal, obteniendo su primera licenciatura en Historia en la universidad de McGill en 1952. Aquí entrará en contacto con autores que tendrán gran influencia en su obra posterior: Hegel, Marx, Tocqueville y Weber entre otros.

Se trasladó a Oxford para estudiar en el Balliol College su segunda licenciatura en Filosofía, Política y Economía que culminará en 1955.<sup>16</sup> Desde el año 1956, en el que

---

<sup>15</sup> La información para elaborar esta breve biografía ha sido sacada de las siguientes fuentes: <http://www3.nd.edu/~rabbey1/general.htm>;  
<http://www3.nd.edu/~rabbey1/primarybibbooks.htm>;  
<http://www.britannica.com/biography/Charles-Taylor>.

<sup>16</sup> Consideramos muy importante no perder de vista la formación universitaria tan amplia que Taylor recibió entre 1949 y 1955: historia, filosofía, política y economía. Esta formación justifica el hecho de que Taylor

recibió una beca en el All Souls College de Oxford, hasta 1961, estudió bajo la dirección de Isaiah Berlin la relación entre libertad e igualdad. También en esta época entró en contacto con la filósofa analítica Elizabeth Anscombe, cuyo artículo “Modern Moral Philosophy” le introdujo en el concepto de “*consequentialism*” e influyó en su comprensión de la ética. Del año 1961 es su doctorado en Filosofía bajo la supervisión de Isaiah Berlin. El resultado fue una tesis publicada en 1964 con el título *The Explanation of Behavior*. En este mismo año fue nombrado profesor asistente del departamento de ciencia política de la universidad McGill.

Es conocida también su dimensión política activa. Taylor participó en 1961 en la creación del New Democratic Party (NDP), vinculándose como vicepresidente federal del partido entre 1966 y 1971. Entre 1962 y 1968 se presentó como candidato al parlamento por la Provincia de Quebec en cuatro ocasiones consecutivas. En ninguna de las cuales salió elegido.

Si bien se podría pensar que su carrera política no ha tenido el éxito que él hubiera deseado, no podemos afirmar lo mismo en cuanto a su andadura filosófica. En 1976 le propusieron sustituir a su maestro Isaiah Berlin en la Chichele Chair of Social and Political Theory en Oxford. Tres años más tarde, en 1979, interrumpió esta estancia para intervenir en la campaña para el referéndum en el que se proponía la independencia de Quebec. Contra los separatistas, se posicionó a favor de un federalismo asimétrico que reconocía las particularidades socioculturales e históricas de Quebec.

Del año 1975 es la publicación de su libro *Hegel*, su obra más conocida en el ámbito académico hasta que publica su famosa *Sources of the Self* en 1989. El libro sobre *Hegel*, pretende ser una introducción a la filosofía de este autor, que se puede catalogar de continental, con el objetivo hacer su pensamiento comprensible para personas entrenadas en la tradición analítica. Por este tiempo también publicará algunos de los artículos en los que define sus principales tesis antropológicas: “Responsability for Self” (1976), “Self-interpreting Animals” (1977), “What is Human Agency?” (1977). En 1979 publica *Hegel and Modern Society*,<sup>17</sup> una reelaboración de su libro *Hegel*, más accesible para el público en general, enfocado como una teoría de la libertad, donde también enfatiza la relevancia de este filósofo para nuestro tiempo. La década de los ochenta será

---

escriba sobre temas tan diversos como los que hemos mencionado anteriormente. Sin duda, algo que le caracteriza, a juicio de esta vasta formación, es una gran inquietud intelectual.

<sup>17</sup> Traducción en castellano: *Hegel y la sociedad moderna*, 1983.

el momento álgido de su producción filosófica. Se estableció en Montreal y viajó como profesor invitado a diferentes universidades: Queen's University en Kingston, Canadá y Princeton. Imparte clases en Berkeley, es profesor invitado en Frankfurt y en Jerusalén; da conferencias en Hong Kong, Nueva Delhi, Viena, Roma, y otras tantas universidades europeas. En estos años trabajó también en su teoría del lenguaje, ideas que cristalizarán en varios artículos juntos con sus nociones acerca de la constitución de la identidad moral, el bien y el proceder de la razón práctica. Pasa dos años en Frankfurt, de 1985 a 1987, haciéndose presente en sus escritos el expresionismo romántico. En 1985 publicó sus *Philosophical Papers* en dos volúmenes, en los que recoge los artículos y ensayos más relevantes de su producción hasta ese momento.

Como hemos mencionado un poco más arriba, de 1989 es su obra magna *Sources of the Self*.<sup>18</sup> Este libro se puede considerar el primer intento por parte de Taylor de crear una reflexión filosófica a gran escala. En estas páginas examina el desarrollo de nuestra comprensión moderna de la identidad atendiendo tanto a los aspectos ontológicos como a los históricos en su conformación. Insiste en que hay características permanentes y universales, incluso cuando reconocemos que estas son interpretadas de modos diversos en distintos momentos y por distintos grupos y culturas. En el año 1991 ve la luz en Canadá *The Malaise of Modernity*, cuya versión americana se publicó al año siguiente como *Ethics of Authenticity*.<sup>19</sup> Esta obra es fruto de las conferencias que impartió a través de la CBC Radio cuyo objetivo era explorar las tensiones que se producen dentro de la comprensión de la modernidad.

El tema de la identidad siguió siendo el foco de su atención de tal manera que en 1992 apareció un nuevo artículo, *Multiculturalism and The Politics of Recognition*,<sup>20</sup> en el que da cuenta de cómo la modernidad ha promovido un nuevo concepto de identidad, derivado en parte de la historia y en parte de cómo nos redefinimos a nosotros mismos. En 1995 publicó en un solo tomo sus *Philosophical Arguments*.<sup>21</sup> Al igual que sus *Philosophical Papers* de 1985, en esta obra recopiló sus nuevos artículos sobre epistemología, la naturaleza del lenguaje y la cultura política de la modernidad. Más adelante, fruto de una serie de conferencias impartidas en Dayton, Ohio, en 1997, apareció

---

<sup>18</sup> Algunos han apuntado que esta obra se inscribe en el apuntar de una ética sustantiva en la filosofía anglosajona. (Cf. THIEBAUT, C.: "Charles Taylor o la mejor de nuestro retrato moral", 1991, p. 122.)

<sup>19</sup> Traducción en castellano: *La ética de la autenticidad*, 1994.

<sup>20</sup> Traducción en castellano: *El multiculturalismo y La política del reconocimiento*, 1993.

<sup>21</sup> Traducción en castellano: *Argumentos filosóficos*, 1997.

un trabajo titulado: *A Catholic Modernity?* En estas páginas reflexiona sobre cómo la Iglesia Católica debería relacionarse con el mundo moderno. Esta relación pide la comprensión del catolicismo de tal manera que sea capaz, sin perder la esencia de su mensaje, de encontrar lugar entre las distintas culturas y civilizaciones respetando los rasgos propios de ellas.

En la primavera de 1999, fue invitado a Edimburgo a impartir el ciclo de conferencias Gifford que, en aquella ocasión, giraban en torno a la pregunta sobre qué significa decir que nuestra época es secular. Fruto de esas ponencias y del acercamiento al filósofo William James, quien impartió esas conferencias en el año 1902 ofreciendo un sorprendente paralelo a la visión actual, fue el libro *Varieties of Religion Today*<sup>22</sup> (2002), cuyo objetivo era ahondar sobre el lugar que ocupa hoy la religión. La segunda obra que guarda relación con las conferencias Gifford es *Modern Social Imaginaries*<sup>23</sup> (2004). Aquí Taylor ofrece un nuevo ángulo desde el que ver las múltiples modernidades desde los diferentes imaginarios sociales, así como nuevas propuestas del orden social. Y el tercer gran trabajo que gira en torno a esta temática fue publicado en el año 2007 bajo el título *A Secular Age*. Este libro, que supera el número de páginas de *Sources of the Self*, hace todo un recorrido histórico del desarrollo de la era secular moderna occidental. Una de las interesantes conclusiones a las que llega Taylor en esta obra es que los distintos problemas que advierte en la sociedad moderna, la violencia, la intolerancia, el individualismo, la falta de identidad, entre otros, sólo se podrán resolver teniendo en cuenta su dimensión secular y espiritual, pues apoyarse sólo en puntos de vista secularizados, conduce a resultados fragmentados y defectuosos, incapaces de percibir la comunidad global en su complejidad.

Diez años más tarde de aquella primera invitación a Edimburgo, en el 2009, volvió a ser invitado para impartir las conferencias Gifford en la universidad de Glasgow. Esta vez el tema de estudio fue la necesidad de regímenes seculares. Bajo este título se escondía la pregunta sobre las características que definen el secularismo o la laicidad. Muy a menudo se responde a esta cuestión con expresiones como “separación de Iglesia y Estado” o “la neutralidad del Estado.” Pero, de hecho, según argumenta Taylor aquí, necesitamos definir mejor los objetivos y valores que intentamos defender con estas definiciones. El centro de gravedad de los regímenes seculares está cambiando en

---

<sup>22</sup> Traducción en castellano: *Las variedades de la religión hoy*, 2003.

<sup>23</sup> Traducción en castellano: *Imaginarios sociales modernos*, 2006.

nuestros días, y esto es, a su juicio, un desarrollo positivo.<sup>24</sup> En esta línea está su siguiente libro en francés, publicado junto con Jocelyn Maclure, en el año 2010 *Laïcité et liberté de conscience*.<sup>25</sup> En este amplio análisis los autores articulan una explicación de los dos principios del secularismo: igual respeto y libertad de conciencia, y los dos modos en los que este secularismo opera: separación entre iglesia, mezquita o templo y Estado por una parte; y la neutralidad del Estado con respecto a todas las religiones que pueda albergar por otra. Además, afirman que, en nuestro mundo, más diverso religiosamente y más interconectado políticamente que en otras épocas, la secularidad bien entendida, debería ofrecer el camino para la libertad religiosa y filosófica.

Y las publicaciones siguen adelante, en 2011 aparece *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Se trata de una selección de ensayos donde se dan cita sus típicos temas de interés: la filosofía moral, la naturaleza del lenguaje, la teoría social y algunos de los temas que ya trató en *A Secular Age*. Y por cerrar una lista casi interminable de publicaciones, hacemos referencia a sus dos últimas obras. La primera, *Retrieving Realism*, publicada en 2015 junto con Hubert Dreyfus, donde hace una crítica radical a la epistemología cartesiana que, según los autores, ha tenido fascinada y cautiva a la filosofía durante mucho tiempo.<sup>26</sup> En estas páginas intentan restaurar una visión realista del conocimiento afirmando un acceso directo al mundo cotidiano y al universo, y no un acceso mediado por nuestras representaciones mentales. Además, discuten el privilegio que Descartes concede a la mente individual, argumentando que gran parte de nuestra comprensión del mundo es necesariamente compartida y no puede tener su origen en el individuo aislado, ni en la conciencia monológica.

Y la última obra que queremos mencionar aquí, es el primer volumen de un gran proyecto sobre el lenguaje en el que nuestro autor está trabajando actualmente. El libro *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity* fue publicado en 2016 y el mismo título apunta al objetivo que hay de fondo: ofrecer una visión del lenguaje que vaya más allá de su comprensión como un mero instrumento para codificar información. Su tesis es que esta visión instrumentalista del lenguaje oculta características

---

<sup>24</sup> <http://www.giffordlectures.org/lectures/necessity-secularist-regimes> [Consulta: 24 enero 2017]

<sup>25</sup> Traducción en castellano: *Laicidad y libertad de conciencia*, 2011.

<sup>26</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge, 2015, p. 2.

esenciales de nuestra capacidad lingüística. El lenguaje, según Taylor, no es meramente descriptivo, también juega un importante papel constitutivo de aquello que describe.

Con las pinceladas con las que acabamos de retratar la gran figura de Charles Taylor, queda justificado el porqué de los numerosos premios que ha recibido a lo largo de su carrera profesional. El último de ellos, otorgado por la fundación Berggruen, se hizo público el mes de octubre de 2016 con esta noticia:

El filósofo canadiense Charles Taylor ha sido nombrado el primer ganador del premio Berggruen. El premio de un millón de dólares del Instituto Berggruen es dado anualmente a *un pensador cuyas ideas son de amplia significatividad en la conformación de la autocomprensión humana y el desarrollo de la humanidad.*

Uno de los principales filósofos del mundo, Taylor es influyente a través de las humanidades, las ciencias sociales y en asuntos públicos. Ha sido una voz conductora para la unidad de Canadá y la preservación de la identidad distintiva de Quebec. Y es un *líder global en la comprensión profunda entre diferentes tradiciones intelectuales y culturas.*<sup>27</sup>

Por su parte, el periódico New York Times se hacía eco de este evento con el siguiente comentario:

Él ha sido elegido para el premio por un jurado independiente formado por nueve miembros, encabezado por el filósofo Kwame Anthony Appiah. El jurado mencionó el apoyo del Sr. Taylor a “la unidad política que respeta la diversidad cultural,” y la influencia de su trabajo a la hora de “demostrar que la civilización Occidental no es simplemente unitaria, sino que, como todas las civilizaciones, es el producto de diversas influencias.”<sup>28</sup>

Además de este reconocimiento, Charles Taylor también cuenta con el premio John W. Kluge<sup>29</sup> (conocido como el Nobel de la Filosofía) en el año 2015, por su participación en el debate político a nivel público, premio que compartió con Jürgen Habermas. En este mismo año, el instituto Broadbent le otorgó el premio inaugural que lleva su nombre, “The Charles Taylor Prize for Excellence in Policy Research.” Este premio reconoce a una persona u organización que ha desarrollado una política

---

<sup>27</sup> <http://berggruen.org/activities/102> [Consulta: 7 octubre 2016] El resaltado del texto es mío.

<sup>28</sup> <http://www.nytimes.com/2016/10/05/books/canadian-philosopher-wins-1-million-prize.html> [Consulta: 6 octubre 2016]

<sup>29</sup> La fundación Kluge premia y financia a intelectuales de las humanidades y las ciencias sociales por la obra de toda una vida.

innovadora cuyo objetivo es hacer de Canadá un país más democrático, sostenible e igualitario.<sup>30</sup>

En el año 2014 recibió el premio Martin E. Marty otorgado por la Academia Americana de Religión, por su contribución a la comprensión pública de la religión. Este premio reconoce dicha contribución a personas cuyo trabajo tiene relevancia no sólo entre académicos, sino entre el público en general.<sup>31</sup> Y algo más lejanos en el tiempo quedan el premio Kyoto<sup>32</sup> en la categoría de las artes y la filosofía, del año 2008, y el premio Templeton que recibió en el año 2007 por lograr un avance en el estudio de las realidades espirituales. Sin duda, una trayectoria intelectual y humana como la suya merece ser reconocida con los honores que se le han tributado.

### **3. Las fuentes de Charles Taylor: formación e intereses**

Para comprender mejor las ideas de Taylor, nos ayudará dirigir la mirada a las fuentes de las que bebe. Sus inquietudes, junto con la variedad de temas que trata en sus escritos, nos dan una pista de los numerosos caños de los que brotan. Autores de las llamadas tradiciones analítica y continental, filósofos de la primera hora y de la última, distintas ramas de la filosofía: la ética, la filosofía del lenguaje, la ontología, la epistemología; van configurando su pensamiento, como también lo hace su participación en la política y su estudio de la historia. La creencia religiosa forma parte importante de su pensamiento, dando cabida en sus escritos a la dimensión espiritual del hombre y teniendo en cuenta el papel que juega esta dimensión en el desarrollo de la cultura y la sociedad. Además, se interesa por el arte, la poesía y la literatura, formas en las que la dimensión espiritual se expresa.

---

<sup>30</sup><https://www.broadbentinstitute.ca/en/blog/introducing-jack-layton-and-charles-taylor-awards> [Consulta: 15 enero 2017]

<sup>31</sup><https://www.aarweb.org/publications/rsn-may-2014-charles-taylor-to-receive-2014-martin-e-marty-award> [Consulta: 15 enero 2017]

<sup>32</sup> El premio Kyoto es un galardón que concede desde 1984 la japonesa Fundación Inamori, en reconocimiento a los trabajos en las áreas de la filosofía, las artes, las ciencias y la tecnología. Los premios no sólo se entregan a los mejores exponentes de cada área sino también a los que han contribuido a la humanidad con su trabajo. Este premio es el equivalente japonés de los Premios Nobel.



En nuestro autor podemos encontrar un ensayo de casi todos los temas de relevancia en la historia del pensamiento occidental. No es de extrañar que algunos elogien a Charles Taylor con palabras como estas:

Charles Taylor es uno de los filósofos morales y políticos contemporáneos más influyentes: en una era de especialización, es uno de los pocos pensadores que ha desarrollado una filosofía comprensiva que trata de las condiciones del mundo moderno en un modo convincente para especialistas de varias disciplinas y comprensible para el público en general.<sup>33</sup>

En un momento histórico de creciente especialización, Taylor se parece más a los pensadores canónicos de la tradición filosófica occidental que a la mayoría de los filósofos contemporáneos.<sup>34</sup> Desarrolla su propia posición y sus convicciones en conversación y réplica con algunas de las figuras más relevantes de la tradición occidental filosófica. En sus escritos es fácil ver la influencia de autores como Aristóteles, Hegel, Herder, Heidegger y Wittgenstein, entre otros. Así, por ejemplo, la esperanza que alberga de que aparentes antítesis puedan ser reconciliadas es un reflejo del influjo de Hegel en su pensamiento. Lo mismo podemos decir de la relación con Gadamer y la tradición hermenéutica<sup>35</sup> que caracteriza la visión que Taylor desarrolla del hombre como animal autointerpretativo, la cual presentaremos en el tercer capítulo.

Primeramente, habría que prestar atención a la influencia recibida en el seno familiar. Como ya hemos señalado, Taylor recibió una educación bilingüe. Sin embargo, los dos idiomas que aprendió tuvieron distinto papel en la configuración de su persona. El inglés era una herramienta con la que hacer cosas, el francés algo mucho más importante. Hablar francés poseía una significación intrínseca, casi existencial, puesto que tenía que ver con su sentido de identidad, su propia forma de ser en el mundo.<sup>36</sup> La obra global de Taylor está arraigada en su experiencia de la complejidad y del enfrentamiento de la identidad canadiense y la del Quebec. Desde su adolescencia

---

<sup>33</sup> TULLY, J.: *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. xiii.

<sup>34</sup> Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor, Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge University Press, New York, 2004, p. 1.

<sup>35</sup> Él mismo pone de manifiesto su adhesión a la tradición hermenéutica en distintos artículos recogidos en sus *Philosophical Papers I*. Por ejemplo, afirma que la visión del hombre como animal autointerpretativo es una idea transversal de la hermenéutica (p. 45). También sostiene que su crítica al naturalismo está hecha desde el punto de vista de la hermenéutica (p. 4). Así mismo defiende que las ciencias del hombre deben ser tratadas desde un enfoque hermenéutico (p. 122).

<sup>36</sup> Smith recoge esta cita de Taylor extraída de una entrevista en *La Presse* (16 de septiembre de 1995).

constata hasta qué punto influye la lengua en la formación del espíritu. Para él el lenguaje es un elemento que constituye la identidad personal y social, no un mero instrumento. Como veremos más adelante, este hecho experimentado desde la infancia será decisivo para su comprensión del lenguaje en su dimensión expresiva y constitutiva, siendo éstas para él más importantes que la dimensión descriptiva o representativa.<sup>37</sup>

En cuanto a su pasado religioso, afirma que en su familia encontró una variedad de creencias y no creencias. Su madre, como hemos señalado, era católica, su padre era anglicano y su abuelo una especie de volteriano anticlerical. La parroquia católica a la que pertenecían produjo un gran impacto en él, sobre todo la manera en que el sacerdote predicaba en las homilías. Afirma que de ahí aprendió su modo de hacer retórica. Sin embargo, la religión no tuvo una presencia muy fuerte desde los inicios de su vida. Las primeras semillas de interés en la teología se sembraron en su interior durante los años 1950-1952 gracias a la amplia discusión que se produjo en Quebec sobre los escritos de los grandes teólogos Henri de Lubac e Yves Congar. El hecho de leer sus escritos le proporcionó cierto sentido a lo que él ya sentía. Él mismo calificará de esperanzadora a esta teología que en aquel momento era tan minoritaria.<sup>38</sup>

Dirigiendo la mirada a sus inicios académicos nos llama la atención ver que su intención inicial no era la filosofía, sino la historia para continuar con sus estudios más centrados en política. Tras su primera licenciatura se trasladó a Oxford y se vio ciertamente defraudado ante lo que encontró, el fin de una era post-positivista y unas aburridas conferencias humeanas. Él mismo confiesa en una entrevista: “Pensé: esto no puede ser todo lo que hay, así que comencé a moverme y buscar en otras lecturas. Leí a Merleau-Ponty, y me sacó de ahí. Fue una especie de reactivo.”<sup>39</sup> Durante sus años en Oxford, 1952 – 1961, fue compañero de estudios de Bernard Williams. Además, entró en contacto con Elisabeth Anscombe e Isaiah Berlin quienes tanto debían influir en su trayectoria filosófica;<sup>40</sup> leyó a Gilbert Ryle y Peter Geach. En este período en el que

---

<sup>37</sup> Desde el momento en que él mismo se inscribe en la tradición hermenéutica, hay que entender que el lenguaje será esencial en la vida humana. Como veremos, Taylor advierte una estrecha vinculación entre la capacidad de pensar y la capacidad de articular expresiones lingüísticas, de modo que no es posible pensar sin estas expresiones. Este es el modo en que Taylor comprende que el lenguaje es constitutivo del pensamiento, es su expresión.

<sup>38</sup> <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/charles-taylor-philosopher-interview>. February 29,2008. [Consulta: 23 enero 2017]

<sup>39</sup> <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/charles-taylor-philosopher-interview>. February 29,2008. [Consulta: 23 enero 2017]

<sup>40</sup> Merece la pena resaltar que esta influencia no ha sido un obstáculo para que Taylor desarrollara su pensamiento de forma independiente a sus maestros. Como veremos en el quinto capítulo, Taylor se

permanece en Oxford, se forma en la línea de la filosofía analítica. Pronto se dio cuenta de la unilateralidad de la versión empirista de la filosofía dominante en este lugar, cerrada a la cuestión del origen y del sentido, problemáticas humanas irrenunciables para Taylor. Él mismo se fue familiarizando con el trabajo de Hegel, Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, dándose cuenta de que estos pensadores continentales tenían mucho más que ofrecer que sus colegas de Oxford.<sup>41</sup>

Lo que contempló en Oxford, en el período de la posguerra, y no le llegó a convencer nunca, fue el establecimiento de la filosofía como una disciplina académica especializada, con su propio conjunto de problemas y su procedimiento para resolverlos. Esta separación con respecto a otras disciplinas resultaba un obstáculo para las investigaciones de Taylor porque sus intereses no encajaban con la naciente burocratización académica. Un ejemplo, como señala Smith, lo vemos en el contenido de su tesis doctoral puesto que se trata más bien de un estudio conjunto de filosofía y psicología. Algo similar ocurre en su obra *Hegel*, donde combina la exégesis filosófica con reflexiones históricas y sociológicas acerca de la naturaleza de la sociedad moderna.<sup>42</sup>

Una vez que culmina sus estudios en Oxford y mientras da forma a su tesis doctoral, va configurando su propio enfoque y postura filosófica. Algunos conocedores del pensamiento de Taylor han intentado unificar todos sus esfuerzos en torno a un proyecto filosófico. Este proyecto tendría que ver con la idea formulada por Merleau-Ponty, filósofo de gran influencia para Taylor, de que, por el hecho de estar en el mundo, estamos “condenados” a dar o buscar significado.<sup>43</sup> Una afirmación así tiene muchas consecuencias para la filosofía y nuestro autor las irá desplegando a lo largo de sus escritos. Para Taylor es fundamental tener en cuenta, si se quiere explicar la acción humana de forma completa y comprensible, los deseos y propósitos que originan tal acción y que en el fondo tienen que ver con la búsqueda de significado propia del ser humano. Precisamente su tesis doctoral *The Explanation of Behaviour* tenía por objetivo analizar y criticar el conductismo. Tal como Taylor lo entiende, en esta teoría psicológica

---

posiciona en lejos de la propuesta berliniana en lo que respecta a la incommensurabilidad de los bienes. Creemos que una de las razones de estas diferencias estriba en el influjo que el pensamiento de Hegel tiene sobre Taylor, diferente al que tiene sobre Berlin como él mismo reconoce.

<sup>41</sup> Cf. SMITH, N. H.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, p. 10. Es interesante apuntar, como señala aquí Smith, que Taylor se convirtió en la década de los años sesenta y setenta en el exponente analítico de la filosofía continental. Mantuvo esta reputación en ambas partes, en el mundo angloparlante, y en la Europa continental a través de las traducciones de sus trabajos.

<sup>42</sup> Cf. *Ib.*, p. 11.

<sup>43</sup> Cf. *Ib.*, p. 1.

no hay lugar para campos de significado, sólo hay relaciones estímulo-respuesta, y no hay acciones, sólo movimientos. Estas categorías podrían ser válidas para una hipótesis científica, pero se trata más bien de un asunto empírico el hecho de que necesitemos algo más que las nociones estímulo-respuesta y movimiento para explicar el comportamiento humano de forma completa.

### **3.1. El proyecto de una antropología filosófica**

Este propósito de describir al ser humano como agente de significados es una de las ideas que anima su propuesta antropológica y su empeño en la distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales. Por antropología filosófica Taylor entiende “el estudio de las categorías básicas en las cuales el hombre y su comportamiento deben ser descritos y explicados.”<sup>44</sup> En otro lugar sostiene que emplea este término cuando hablamos de aspectos que no se pueden dejar al margen cuando nos involucramos en las ciencias humanas, es decir, en historia, filosofía, literatura, ect.<sup>45</sup> Además nos recuerda que:

Hay un tipo de reflexión ética, ejemplificada por ejemplo en el trabajo de Aristóteles, cuyo intento es descubrir lo que los hombres deberían hacer y cómo deberían comportarse partiendo del estudio de la naturaleza humana y sus objetivos fundamentales.<sup>46</sup>

Taylor es muy consciente de la necesidad de distinguir los enfoques, métodos e hipótesis de trabajo de las ciencias naturales, de aquellas propias de las ciencias del hombre, también conocidas como ciencias sociales. A su juicio, las ciencias naturales al tratar de comprender al hombre bajo los modelos científicos, impiden que salgan a la luz cuestiones relevantes para la comprensión profunda de los seres humanos, o si salen, ofrecen respuestas poco satisfactorias para esa adecuada comprensión.<sup>47</sup> Con el término “naturalismo” hace referencia a la creencia que algunos sostienen de que, por el hecho de que los hombres seamos parte de la naturaleza, los modos de conocer usados en las

---

<sup>44</sup> TAYLOR, C.: *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964, p. 4.

<sup>45</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The 'Weak Ontology' Thesis”, en *The Hedgehog Review*, Vol. 7, nº2, 2005, p. 35.

<sup>46</sup> TAYLOR, C.: *The Explanation of Behaviour*, p. 4.

<sup>47</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Philosophy and The Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 1.

ciencias naturales pueden ser extrapolados a las ciencias humanas.<sup>48</sup> Bajo distintas perspectivas, enfoques y puntos de vista, los dos volúmenes de sus *Philosophical Papers* tendrán por objetivo ofrecer una crítica al naturalismo y a la comprensión de la vida humana y la acción implícita en la familia de teorías susceptibles de ser calificadas con esta etiqueta. Para ello desarrollará un proyecto que él mismo denomina como “antropología filosófica.”<sup>49</sup>

Taylor se da cuenta de que es necesario adaptar el método de trabajo al objeto que se estudia y no al revés. De aquí surge la cuestión sobre lo aplicables que pueden ser los métodos de las ciencias naturales en la comprensión del hombre y su acción, cuando tenemos en cuenta una de las características ontológicas que Taylor adscribe a las personas. En su ensayo “Interpretation and the Sciences of Man”<sup>50</sup> señala que los seres humanos son seres autointerpretativos. Esto implica que la manera en que el ser humano se entiende a sí mismo y al mundo que le rodea es una propiedad esencial de su existencia, la cual no puede ser eliminada a la hora de explicar qué es el hombre. Además, porque las autointerpretaciones de los seres humanos influyen en las acciones que realizan, cualquier explicación que excluya esta variable puede no ser lo suficientemente adecuada. Por estas dos razones (que la autointerpretación es una propiedad esencial de la existencia del hombre y que influye en la acción,) Taylor sostiene que tener en cuenta cómo las personas se entienden a sí mismas y la situación en la que se encuentran es, en el contexto de las ciencias humanas, un componente esencial de la explicación que se haga de ellas (las personas) y de las acciones que llevan a cabo. Esta característica ontológica no es compartida por los objetos estudiados por las ciencias naturales, por eso los métodos que se apliquen en unas y en otras no pueden ser idénticos.<sup>51</sup>

Otro elemento importante que señala Taylor para distinguir unas ciencias de otras es la imposibilidad de extrapolar la capacidad predictiva de las ciencias naturales a las ciencias humanas. Esto sucede por tres razones: la primera es que la vida humana es un “sistema abierto”, es decir, no se pueden identificar qué variables cambiarán y cuáles serán constantes para futuras acciones. La segunda razón que señala tiene relación con el tipo de exactitud propio de los datos de las ciencias naturales. Esta exactitud no puede ser

---

<sup>48</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 2.

<sup>49</sup> TAYLOR, C.: *Philosophy and The Human Sciences, Philosophical Papers 2*, p. 1.

<sup>50</sup> Incluido en sus *Philosophical Papers 2*.

<sup>51</sup> Ruth Abbey señala que, en esta idea, Taylor sigue a Aristóteles en su exigencia de adaptar las expectativas del investigador al objeto de estudio. (Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 153.)

exigida en las interpretaciones que entrar en juego en la comprensión del ser humano. Y la tercera razón a la que apela nuestro autor es que el hombre es un animal que se autodefine. Por este motivo es imposible predecir qué nuevos vocabularios de autocomprensión adoptarán las personas en el futuro.<sup>52</sup>

Pero Taylor no sólo se da cuenta de la necesidad de métodos diversos entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, también señala que los objetivos son distintos. En las ciencias naturales el objetivo del conocimiento es instrumental, aunque se puede afirmar que no siempre debería ser así. El hecho de conocer mejor la naturaleza y su funcionamiento permite controlar mejor aquello que se conoce. Pero controlar e instrumentalizar al hombre nunca puede ser el objetivo de las ciencias humanas. Más bien, a lo que aspiran estas ciencias es a una comprensión mejor del hombre y los asuntos humanos con la finalidad de mejorar las relaciones entre ellos y las condiciones de vida. Ante esta afirmación, se podría sostener que, a fin de cuentas, su propuesta sigue teniendo cierto carácter instrumental a pesar de todo. Sin embargo, si hay una característica propia de su pensamiento, a la cual aludíamos en la introducción del presente capítulo, es que sus reflexiones están orientadas siempre hacia fines prácticos, buscando “iluminar la existencia humana con interpretaciones que contribuyan a la realización personal y social.”<sup>53</sup>

Además de lo señalado, hay otros factores de relevancia en las ciencias del hombre que están ausentes en las ciencias naturales. Por ejemplo, como señala Taylor, el papel de la cultura es importantísimo en las ciencias humanas. Ésta tiene una doble función, relacionada con lo que señalábamos más arriba acerca de la búsqueda de significado. Por una parte, el significado que una persona capta en la situación o circunstancia en la que se encuentra, está en cierta medida constituido por la cultura. Tal significado debe ser tenido en cuenta para intentar explicar la situación. Por otra parte, la propia herencia cultural del investigador influye en su comprensión de los otros. A esto es necesario sumar el hecho de que la perspectiva desde la cual se sitúa el investigador es relevante. Dos investigadores no interpretan el mismo fenómeno exactamente igual porque el

---

<sup>52</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Interpretation and the Sciences of Man”, en *Philosophy and The Human Sciences*, *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 55-56.

<sup>53</sup> BELLOMO, S.: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, p. 14.

conocimiento obtenido en las ciencias humanas es dependiente, en parte, de esa perspectiva. Esto es un factor que no afecta tanto a las ciencias naturales.<sup>54</sup>

Como no podía ser de otra manera, Taylor se ha tenido que enfrentar a las críticas que se le han hecho por esta marcada dicotomía entre ciencias naturales y ciencias humanas original de Dilthey.<sup>55</sup> Una de estas críticas pone de relieve que Taylor incluye muchas disciplinas dentro de las categorías de ciencias humanas y naturales sin hacer ninguna distinción entre ellas. En efecto, podría darse el caso de que haya que hacer alguna diferenciación más fina en cuanto a metodología se refiere, incluso dentro de las ciencias naturales. La respuesta que Taylor articula al respecto es que, si bien es verdad que ha prestado poca atención a los desarrollos que con el tiempo se han producido dentro de las ciencias naturales, no por ello afirma la homogeneidad entre las ciencias que se engloban dentro de cada apartado. Tampoco quiere dar a entender con esta distinción que haya una separación radical entre los seres humanos y la naturaleza. Su intento es más bien mantener la convicción diltheyana de que diferentes dominios de estudio exigen diversos métodos y ofrecen diferentes respuestas. Podría ser que de hecho no hubiera sólo dos dominios, pero el conjunto de características propiamente humanas implica algo completamente diferente que comprender mejor las estrellas o las amebas.

Lo que es interesante e importante es el intento de definir en qué consiste la diferencia. Y aquí es donde preferiría hablar de un estudio ‘neo-Diltheyano’, porque uno puede estar comprometido en este proyecto a la vez que quiere dejar a un lado, o al menos modificar substancialmente, la mayoría de lo que Dilthey mismo escribió acerca de las formas de vida, explicación versus comprensión, y cosas por el estilo.<sup>56</sup>

Con lo que acabamos de afirmar, no se puede concluir que Taylor haga una condena a las ciencias naturales, lejos de él tal pretensión. Reconoce su valor, todo lo que han aportado y siguen haciendo en beneficio del hombre. Lo que critica, y con lo que

---

<sup>54</sup> Si bien es verdad que el lugar que ocupa el investigador es diferente en las ciencias naturales y en las ciencias humanas, no es del todo correcto afirmar que en la investigación científica el lugar del observador sea irrelevante. Hoy sabemos que, al experimentar, el observador se implica en el experimento y ésta es la única manera de experimentar algo físicamente. Tampoco en la física hay pura objetividad, puesto que el resultado del experimento y la respuesta de la naturaleza dependen del problema que se plantee. De este modo, en la respuesta obtenida no sólo se refleja la naturaleza en sí, en su pura objetividad, sino también algo del hombre. (Cf. RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 149.)

<sup>55</sup> Para conocer esta crítica en más profundidad ver GEERTZ, C.: “The strange estrangement: Taylor and the natural sciences”, en TULLY, J. (Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, pp. 83-95.

<sup>56</sup> TAYLOR, C.: “Charles Taylor replies”, en TULLY, J. (Ed): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, pp. 234-235.

estamos de acuerdo, es la pretensión de que toda la realidad deba ser comprendida en estos términos. Por eso quiere abrir un espacio para aquellas facetas del ser humano que requieran explicaciones hermenéuticas o interpretativas para su mejor comprensión. A dicho espacio también sería necesario concederle la misma validez que se otorga al conocimiento científico.<sup>57</sup>

La finalidad que persigue Taylor al hacer esta distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas es, como hemos mencionado, ofrecer una explicación del hombre más completa y adecuada, ya que las ciencias naturales poco pueden decidir acerca del problema del sentido de la existencia humana. De aquí su proyecto caracterizado como antropología filosófica. Del mismo modo, su propuesta moral comparte este objetivo y le sirve de argumento para su crítica a las teorías morales de corte naturalista, la cual expondremos en el cuarto capítulo. Parte de esta crítica nace de la convicción de que la filosofía moral contemporánea ofrece una descripción reductora e incompleta de la personalidad moral. De hecho, como algunos afirman, “la amplitud de la concepción de la moral en Taylor es en parte una reacción contra las limitaciones que percibe en la mayor parte de la filosofía moral moderna.”<sup>58</sup>

### **3.2. La filosofía lingüística**

Como decíamos más arriba, el proyecto que Taylor se propuso llevar a cabo al desplegar su propia antropología filosófica se fue perfilando a medida que constataba las insuficiencias de la filosofía que se gestaba en Oxford. Al llegar se encontró con que aquellos filósofos creían haber hallado el auténtico método para la investigación filosófica, a saber, alcanzar una conciencia más clara del significado de las palabras gracias al análisis de los términos usados en el lenguaje ordinario. La idea de fondo, muy simplificada, para estos pensadores de Oxford es que la filosofía es propiamente un asunto de análisis lingüístico. Para Gilbert Ryle, J. L. Austin y otros pioneros del análisis

---

<sup>57</sup> En esta crítica se sitúa en línea con la posición de Husserl. También el filósofo de Moravia en *La crisis de las ciencias europeas* criticó el naturalismo y el objetivismo. En esta obra se posicionó en contra de la idea de que la verdad científica sea la única verdad válida y de que el mundo descrito por estas ciencias sea la verdadera realidad.

<sup>58</sup> ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 12.



lingüístico, la tarea propia de la filosofía era aclarar la lógica del lenguaje y, con ello, clarificar los modos en que los usuarios del lenguaje son capaces de dar sentido a las cosas.

El joven Taylor descubrió ideas valiosas en el movimiento lingüístico que florecía en Oxford en los años cincuenta, como por ejemplo la necesidad de tener precaución a la hora de adoptar modos de análisis reductivos.<sup>59</sup> Más adelante tendrá en cuenta esta lección al tratar de analizar la acción humana de una forma más completa a como lo hace el conductismo. Efectivamente, la filosofía lingüística había dado pasos hacia delante, evitando caer en modelos de análisis reduccionistas y apriorísticos, e identificado errores en algunas interpretaciones que se hacían de categorías y conceptos filosóficos, como por ejemplo la explicación cartesiana de la mente. Sin embargo, nuestro filósofo enseguida acertó a identificar las deficiencias de esta filosofía. Precisamente, en el artículo publicado junto con A. J. Ayer en 1959 con el título “Phenomenology and Linguistic Analysis”, Taylor analiza y compara el método propio de ambas escuelas filosóficas. En una y otra detecta una limitación común, a saber, el uso de un método que pretende alcanzar una filosofía sin presuposiciones.<sup>60</sup>

Con respecto al análisis lingüístico, Taylor se aventura a dar una explicación de lo que se querría decir con la pretensión que esta doctrina hace de sí misma de estar libre de toda metafísica. A veces, argumenta en este artículo, se afirma que los problemas metafísicos surgen debido a una mala interpretación de ciertas expresiones. Estos problemas se disolverían si se clarificara el uso de esas expresiones o si se prestara atención al lenguaje ordinario y a las distinciones y conexiones que se reflejan en él. De una u otra manera se estaría negando, a su parecer, cualquier dependencia en una doctrina metafísica.<sup>61</sup>

Tras el estudio y análisis del trabajo de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Taylor concluye que el análisis lingüístico no está libre de una posición metafísica, incluso una vez que se ha llevado a cabo la supuesta aclaración del uso de los términos y expresiones. Concretamente, la objeción que nuestro filósofo presenta es que, tras criticar la teoría cartesiana de la mente, y de mostrar el error producido en la categorización de los

---

<sup>59</sup> Cf. SMITH, N. H.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, p. 22.

<sup>60</sup> Cf. TAYLOR, C. y AYER, A. J.: “Phenomenology and Linguistic Analysis”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 33, 1959, pp. 103-104. En adelante haremos referencia a este artículo bajo la sigla PLA.

<sup>61</sup> Cf. *Ib.*, p. 104.

conceptos mente y cuerpo, Ryle cae en el mismo tipo de error. Efectivamente, al hablar de adscribir un motivo a una persona cuando realiza una acción, Ryle caracteriza el motivo como la parte “interna” de la acción, como un evento mental; y señala la acción misma como la parte “externa” y visible. En el fondo sigue sosteniendo una visión metafísica sin hacerla explícita. Taylor concluye asegurando que el propio Ryle no fue capaz de identificar la fuente de la cual brotaba el error de la concepción cartesiana.<sup>62</sup> En definitiva, si se hace del estudio del lenguaje el método para la filosofía, no se puede obviar que siempre haya una concepción metafísica unida a los términos lingüísticos. En el caso de Ryle, la metafísica que subyace a su análisis lingüístico sigue siendo la misma que suscribía Descartes.

Otro problema que Taylor advierte en el análisis lingüístico es que hay que preocuparse no sólo del significado de los conceptos, sino de su validez. Cuando este análisis se limita a sí mismo a la descripción del uso del lenguaje ordinario, se muestra insuficientemente crítico. La mayoría de los problemas filosóficos emergen entre cuerpos doctrinales que compiten sobre la constitución de la realidad, o entre modelos de conocimiento rivales. No surgen, como algunos creen, de las paradojas que aparecen por un mal entendimiento de la lógica del lenguaje como tal.

Tras la lectura de este artículo, concluimos que son tres los problemas que Taylor detecta en el método lingüístico. Primero, la cuestión de la subjetividad humana se hace accesible indirectamente a través de lo que estamos autorizados a decir de ella en el lenguaje ordinario. Esto, a su juicio, impone límites arbitrarios al modo como puede ser explorada esta subjetividad. Segundo, el modo de argumentación no es suficientemente preciso porque hay una visión metafísica implícita que no es justificada. Tercero, el método lingüístico deja en el misterio el modo de argumentar sobre los asuntos metafísicos en general, porque no los considera ni cuestiones conceptuales ni cuestiones fácticas.

Aún resta presentar la crítica que hace al método fenomenológico y la influencia que a pesar de todo tendrá sobre su pensamiento. De esto nos ocupamos en el próximo apartado, ciertamente más extenso que el presente debido a la importancia que la fenomenología tiene en la propuesta filosófica de Charles Taylor.

---

<sup>62</sup> Cf. TAYLOR, C. y AYER, A. J.: PLA, p. 105.

### 3.3. Influencia de la fenomenología

En la introducción a su obra *La liberté des modernes*, de 1997, una publicación francesa que compila una serie de ensayos escritos originalmente en inglés, el propio Taylor cuenta cómo vivió esta situación.

La lectura de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty me señaló la dirección que quería seguir, es decir, una crítica del positivismo, no sólo en el ámbito de la filosofía *stricto sensu* sino en sus prolongaciones en las ciencias humanas; una crítica que, a la vez que abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología.

Por así decir, Merleau-Ponty fue mi guía y me dio acceso a esa corriente filosófica del siglo XX que formuló una crítica profunda a la gran construcción epistemológica moderna, esa construcción que, de Descartes a Quine y a través de numerosas transformaciones, marcó intensamente la civilización moderna.<sup>63</sup>

Efectivamente, el texto de Merleau-Ponty, y su fenomenología existencial, le ofreció el nuevo enfoque de una teoría de la subjetividad humana, o antropología filosófica, que le acompañará en adelante en todos sus escritos. Taylor está convencido de que esta fenomenología es un recurso imprescindible para una teoría de la subjetividad. ¿Cómo se produjo este hallazgo tan fundamental para nuestro filósofo en lo sucesivo de su carrera? Para encontrar la respuesta, es preciso referirse a los primeros artículos que escribe y publica al final de la década de los cincuenta, uno de ellos mencionado anteriormente. Sabemos que en aquel momento estaba trabajando en su tesis doctoral, cuyo objetivo era explicar el comportamiento humano y ofrecer una crítica al conductismo. Si tenemos en cuenta esta preocupación, podremos entender mejor la peculiar relación que establece con la fenomenología.

Antes de exponer la propuesta fenomenológica que Taylor recibe de Merleau-Ponty, creemos que es necesario señalar los principios generales del movimiento fenomenológico.<sup>64</sup> El propósito de Husserl, iniciador de este movimiento, era volver a las cosas mismas con el objetivo de edificar una filosofía correcta. Entendía que para ello era necesario partir de datos indudables, los cuales debían ser encontrados en evidencias estables. Si los límites de la evidencia constituyen los límites de nuestro saber, entonces

---

<sup>63</sup> TAYLOR, C.: *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 9.

<sup>64</sup> Cf. ANTISERI, D. y REALE, G.: *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo III, Del Romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 493-504.

hay que buscar cosas que sean tan manifiestas que sea imposible negarlos. Precisamente, estas cosas que se manifiestan, en la medida en que se manifiestan, constituyen los fenómenos, los objetos de estudio de la fenomenología.

El intento principal de los fenomenólogos es describir tales fenómenos que se presentan a la conciencia después de haber realizado la *epojé*, es decir, una vez que se han suspendido las convicciones filosóficas, los resultados de la ciencia y las creencias de la actitud natural, sobre la existencia de un mundo de cosas. Suspender o poner entre paréntesis no es sinónimo de negar, rechazar o dudar; simplemente se trata de dejar a un lado los juicios que no son apodícticos. Tras la *epojé* se llega a la conclusión de que la existencia de la conciencia es algo inmediatamente evidente y que, además, los datos de la conciencia son los únicos objetos que nos están dados por enteros, sin escorzos. A partir de esa evidencia, se describen los modos típicos en que las cosas y los hechos se presentan ante la conciencia. Estos modos típicos constituyen las esencias eidéticas, las cuales son el objeto de estudio cuando el investigador sabe ver y logra intuir aquello universal por lo cual un hecho es de una manera y no de otra. Por eso, la fenomenología aspira a ser una ciencia con fundamento estable, porque trata de esencias, y no de hechos.

El conocimiento en la fenomenología parte de la experiencia de cosas existentes. La experiencia nos ofrece de forma continuada datos de hecho. Un hecho es lo que sucede aquí y ahora, es algo contingente que podría no existir o existir de otra manera. Pero cuando el hecho se presenta ante la conciencia, captamos una esencia, captamos el *quid* de aquello que aparece en uno de sus casos particulares mediante este hecho particular y contingente. El hecho es que estoy escuchando una pieza musical X; pero gracias a ello capto la esencia del sonido. La fenomenología entiende pues que el conocimiento de las esencias es una intuición, un conocimiento inmediato, se capta sin necesidad de abstraer o comparar entre varios hechos. No es posible el conocimiento de una esencia por comparación porque para ello sería necesario tener previamente la esencia de aquello que se quiere comparar.

La fenomenología también nos hace caer en la cuenta de que lo que aparece en la conciencia tiene una estructura intencional, es decir, apunta a algo otro que no es conciencia, ni está en la conciencia. La conciencia es siempre conciencia de algo. Por eso, la distinción entre sujeto y objeto es algo inmediatamente dado: el sujeto es capaz de realizar actos de conciencia: percibir, imaginar, juzgar, recordar, etc. Sin embargo, el

objeto es aquello que se manifiesta en estos actos: imágenes, pensamientos, recuerdos, etc.

Una vez hecha esta presentación general de la fenomenología, vamos a ver la recepción que Taylor hizo de ella. A pesar de su formación analítica, nuestro filósofo tenía un amplio conocimiento de la fenomenología desde sus inicios académicos. Prueba de esto son el artículo publicado en 1959, otro previo publicado en 1958, “The Pre-Objective World” del que hablaremos más adelante, y también la revisión que llevó a cabo en 1962 del trabajo de Herbert Spiegelber, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. De las finas puntualizaciones que hace a la obra de Herbert podemos inferir que el conocimiento que Taylor posee sobre la fenomenología era ciertamente amplio. No nos vamos a detener en todo el análisis que realiza en esta crítica, sólo queremos traer a colación las afirmaciones que hace al respecto de la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty. Efectivamente, el enfoque fenomenológico de Taylor está influido especialmente por la figura de este filósofo francés.

Como el título de este libro indica, Herbert tiene por objetivo trazar la historia del movimiento fenomenológico desde sus comienzos. Piensa que algunos elementos comunes pueden ser abstraídos de esta amplia corriente de pensamiento, siendo precisamente el método fenomenológico el más importante de ellos.<sup>65</sup> Por su parte, Taylor muestra un cierto desacuerdo ante la idea de poder hablar de una única corriente fenomenológica con pretensiones filosóficas similares. Concretamente señala el caso de la moderna fenomenología francesa, donde incluye a autores como Sartre y Merleau-Ponty. Lo propio de esta rama fenomenológica, sostiene Taylor, a diferencia de doctrina elaborada por Husserl, es el intento de elaborar una adecuada antropología filosófica. Refiriéndose a Merleau-Ponty, nuestro filósofo afirma:

Para Merleau-Ponty el punto de la fenomenología o la vuelta a la experiencia cotidiana no es abrir un nuevo campo de investigación, sino construir desde el hecho o la naturaleza de la experiencia irreflexiva, la noción de hombre como “existencia” o “ser-en-el-mundo,” la cual no es ni materialista ni idealista. Así, mientras Merleau-Ponty está de acuerdo con Husserl en que la fenomenología es una vuelta “a las cosas mismas,” una vuelta de un tipo de teoría científica que nos dice cómo debe ser la experiencia humana en virtud de alguna teoría explicativa; él [Merleau-Ponty] no cree que la visión correcta sea establecida como correcta desde la evidencia de la intuición, sino más bien a través

---

<sup>65</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Review of *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* by Herbert Spiegelberg”, en *Mind*, New Series, Vol. 71, n° 284, 1962, p. 547.

del argumento filosófico, por ejemplo, desde la definición de conciencia como “intencional” o desde descubrimientos científicos.<sup>66</sup>

En vista de la propuesta fenomenológica francesa, Taylor concluye que lo característico de esta corriente filosófica ha de encontrarse en la naturaleza de una orientación o un punto de comienzo.<sup>67</sup> Él se situará en esta misma posición cuando haga fenomenología. Ciertamente no le veremos analizar los fenómenos de conciencia buscando ahí las esencias de las cosas, sino que abrazará la actitud fenomenológica para oponerse a toda reducción naturalista. En definitiva, creemos que ayudará mucho tener presente que la fenomenología que Taylor suscribe está más cerca de la propuesta francesa existencialista y no tanto de la fenomenología original de Husserl.

### 3.3.1. La fenomenología de la percepción

Algunos años antes de la redacción de la crítica del libro de Herbert, Taylor publicó un artículo titulado “The Pre-Objective World” (1958) junto con Michael Kullman. En estas páginas hace una introducción a la obra de Merleau-Ponty *Fenomenología de la percepción* (1945) y a la noción de mundo “pre-objetivo.” Es importante señalar que Taylor concibió esta noción como la pieza clave para la antropología filosófica que Merleau-Ponty desarrollará y que el propio Taylor encontró tan interesante con respecto a lo que le ofrecía la filosofía analítica de Oxford.

Comienza este artículo esbozando, a grandes rasgos, el proceder fenomenológico que el filósofo francés lleva a cabo al intentar ofrecer una descripción no distorsionada de la experiencia del mundo. Esta descripción debe ser pura o sin presuposiciones, es decir, libre de prejuicios con respecto a la naturaleza de aquello que se intenta describir.<sup>68</sup> De aquí que califique esta experiencia como experiencia original del mundo, porque no se asume la validez ni las implicaciones ontológicas de los enunciados que se hagan del

---

<sup>66</sup> TAYLOR, C.: “Review of *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* by Herbert Spiegelberg”, p. 550.

<sup>67</sup> Cf. *Ib.*, p. 551.

<sup>68</sup> Cf. TAYLOR, C. y KULLMAN, M.: “The Pre-Objective World”, en *The Review of Metaphysics* 12, nº1 Sep., 1958, pp. 108-109. En adelante haremos referencia a este artículo bajo la sigla POW.

mundo, previos a la descripción libre de presupuestos. En su proceder, como explica Taylor, el fenomenólogo tampoco está autorizado a manejar las categorías habituales que se emplean en el discurso cotidiano o en el científico, ni el lenguaje de los datos sensibles. Si hace esto, estaría presuponiendo la validez de algunas de estas categorías y de alguna teoría relacionada con la naturaleza del mundo objetivo, es decir, el mundo al que se refiere nuestro discurso cotidiano y científico. Si esto tiene que ser así, entonces la fenomenología debería ser genética y su tarea sería explicar la percepción del mundo objetivo por medio de una descripción pura y libre de presupuestos.<sup>69</sup> Más adelante veremos cómo precisamente este método descriptivo será una fuente de problemas para Taylor.

El objetivo que Merleau-Ponty persigue en su *Fenomenología de la percepción* no es el descubrimiento y la exploración del mundo tal como lo describe el discurso cotidiano, sino del mundo pre-objetivo que tal mundo objetivo presupone. Para llevar a cabo esta empresa, se propone explorar el campo fenoménico del contenido original de la percepción. El modo de hacerlo exigirá descartar lo que se sabe acerca del cómo o del porqué de la percepción. El motivo por el cual no se debe tener en cuenta el mundo objetivo en el estudio fenomenológico de la percepción, estriba en que tal mundo es considerado, como Merleau-Ponty sostiene, como un logro de la percepción.<sup>70</sup> No se puede explicar la percepción en términos de lo que es percibido, porque al hacer algo así se presupondría como dado desde el principio las mismas cosas, cuyo origen en la experiencia perceptual, la fenomenología se propone describir. Tal procedimiento implicaría para Merleau-Ponty la falacia de los prejuicios del mundo objetivo, es decir, explicar un proceso por sus resultados. La explicación de tal percepción del mundo debe ser llevada a cabo por medio de una descripción de la experiencia original, una descripción pura y sin presuposiciones de la “génesis” en el “mundo pre-objetivo.” O, con otras palabras, se trata de describir la experiencia original sobre la cual es fundado el universo del discurso descriptivo.<sup>71</sup>

Taylor prosigue el estudio de Merleau-Ponty en la crítica que hace a dos teorías que también analizan la percepción: el empirismo y el intelectualismo. Para la teoría empirista, las unidades básicas de experiencia son sensaciones, impresiones o datos

---

<sup>69</sup> Cf. TAYLOR, C. y KULLMAN, M.: POW, p110.

<sup>70</sup> Cf. *Ib.*, p. 109.

<sup>71</sup> Cf. *Ib.*, p. 110.

sensibles. Supuestamente son átomos discretos de experiencia que proporcionan la materia prima de nuestro conocimiento empírico. El color de una mancha o el olor de una flor se presentan ellos mismos inmediatamente, de manera que el sujeto que lo percibe parece ser pasivo en relación a ellos, simplemente “padece” tales datos sensibles. Estas sensaciones dan al sujeto que las percibe piezas de información sensorial completamente determinadas. Según la teoría empirista, pues, las percepciones que comúnmente experimentamos son una combinación de impresiones sensibles procesadas por un mecanismo psicológico, en el que entran en juego la memoria, el aprendizaje y la asociación.<sup>72</sup>

Para Merleau-Ponty, continúa explicando Taylor, es complejo identificar alguna cosa en nuestra experiencia perceptiva con las propiedades que supuestamente poseen los datos sensibles como impresiones discretas y determinadas. Además, el filósofo francés afirma que es extremadamente difícil establecer los límites precisos de nuestras percepciones porque percibimos los objetos particulares contra un trasfondo que no tiene límites definidos. Este trasfondo es concebido más bien como un horizonte indeterminado, sin un foco preciso, cambiante según el ojo del que lo mira y nunca se puede abarcar en su totalidad. En tal trasfondo los objetos se presentan abiertos a una mayor exploración, y por lo tanto no presentes completamente desde ningún punto de vista. Taylor, al hilo del análisis de Merleau-Ponty, hace suyas las conclusiones del filósofo francés. Si la percepción es de esta manera, entonces la teoría de los datos sensibles parecería distorsionar este fenómeno de dos modos. Por una parte, haciendo del fenómeno un elemento de conciencia (*consciousness*) más que algo ante la conciencia, es decir, tratando el fenómeno como una impresión muda cuando realmente tiene siempre un significado. Y por otra, tomando el objeto y su significado como si estuvieran completamente determinados.<sup>73</sup>

Con respecto a la teoría intelectualista que se deriva de la escuela kantiana, Merleau-Ponty tampoco está conforme con su propuesta. Es cierto que la visión kantiana sí que afirma que los objetos que percibimos poseen un significado,<sup>74</sup> en el sentido de que ellos están en relaciones lógicas unos con otros. En la percepción, aprehendemos objetos, propiedades y eventos *como* algo, pero el fundamento de la cualidad de “portador de

---

<sup>72</sup> Cf. TAYLOR, C. y KULLMAN, M.: POW, pp. 114-115.

<sup>73</sup> Cf. *Ib.*, p. 115.

<sup>74</sup> Cf. *Ib.*, p. 119.



significado” de la percepción, desde la perspectiva kantiana, es nuestra facultad de juicio. Las percepciones poseen significado porque exhiben la forma lógica de los juicios. Según esta propuesta, captamos los objetos y los eventos *como algo* debido al hecho de que cualquier cosa que sea dada en la percepción, es sometida, *a priori*, a la actividad de conceptualización de la mente.

A diferencia de esta teoría, Merleau-Ponty afirma que a menudo percibimos algo aun sin ser capaces de expresar con palabras aquello que percibimos. Esto quiere decir que antes de cualquier conceptualización de la experiencia, antes de que la experiencia asuma la forma de un juicio, la percepción nos da el acceso al mundo,<sup>75</sup> a un mundo que podemos decir que es pre-predicativo. La cosa o el objeto se manifiesta antes de que el sujeto tenga conceptos para hablar de ella. Una afirmación hecha a partir de la percepción no es una deducción desde premisas *a priori*. En este sentido, Taylor afirma:

Las percepciones no son proposiciones. Las percepciones no pueden ser asimiladas a afirmaciones. Tampoco el lenguaje que usamos sobre la percepción puede ser simplemente asimilado al lenguaje que usamos sobre afirmaciones. No sólo a menudo “percibimos como” sin habla, sino que nuestro campo fenoménico tiene siempre una riqueza a la cual no puede hacer justicia una serie finita de afirmaciones. Esta cualidad de ser inagotable es precisamente la que nos da la garantía de percibir una realidad que trasciende nuestro conocimiento de su naturaleza.<sup>76</sup>

Uno de los problemas de la visión kantiana es que elimina la posibilidad de tal acceso al mundo, al hacer de la percepción una forma de juicio. Si esto es así, argumenta Taylor, cualquier cosa que se perciba tendrá la forma de una proposición. Por eso Kant sostiene que las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por el contrario, para Merleau-Ponty las intuiciones están cargadas de significado, y la tarea de la descripción es hacer explícito tales significados implícitos.<sup>77</sup> Otro motivo por el que la percepción no puede ser vista como un juicio tiene que ver con la naturaleza de la percepción. La relevancia que tiene la perspectiva en relación a la percepción es radicalmente diferente a la que tiene con los juicios. A diferencia de los juicios, en las percepciones entra en juego la relación del sujeto que percibe con aquello que es percibido, relación temporal y espacial. Como

---

<sup>75</sup> Cf. TAYLOR, C. y KULLMAN, M.: POW, p. 119.

<sup>76</sup> *Ib.*, pp. 119-120.

<sup>77</sup> Cf. *Ib.*, p. 121.

señala Taylor, los significados de los juicios pueden hacer referencia y depender de cierto contexto, pero no de la manera en que la percepción depende de su contexto.<sup>78</sup>

Una tercera dificultad surge al mirar la naturaleza de los juicios. Un juicio describe la naturaleza de las cosas, lo que las cosas son, y no tiene sentido emplear juicios si no hubiera ninguna forma de relacionarlo con aquello de lo que tratan. Si las percepciones fueran juicios, y estos a su vez fueran percepciones que trataran sobre un estado de cosas, los juicios no podrían referir a nada que no fueran ellos mismos. Se cae así en una circularidad sobre la referencia de los juicios de la que no se puede salir. De este modo concluye Taylor:

El campo fenoménico no puede ser “reducido” a un conjunto de declaraciones. Porque para que un conjunto de declaraciones tenga algún uso o relevancia deben referir a algo otro que ellos mismos, y esto algo otro debe ser percibido de algún modo u otro. Es una condición trascendental (...) de nuestro uso del discurso descriptivo que debe existir percepción más allá del lenguaje.<sup>79</sup>

Esto supone un argumento, según el parecer de Taylor, para aceptar la noción de mundo pre-predicativo. Cuando se describe la percepción siempre queda un exceso, un plus, de lo que se ha percibido y que no ha sido articulado. El campo perceptivo proporciona un trasfondo contra el cual las percepciones particulares pueden ser tematizadas o descritas predicativamente, pero esa tematización o descripción predicativa no puede agotar todo el trasfondo mismo.<sup>80</sup> Este fallo a la hora de reconocer la dependencia de lo explícito sobre lo implícito, de lo predicativo sobre lo pre-predicativo, es una seria deficiencia en la teoría racionalista a juicio de Merleau-Ponty.

En definitiva, el fenómeno de la percepción está pobremente descrito en ambas teorías, empirista y racionalista, puesto que pierden la riqueza de la percepción significativa. Si bien permiten hacer consideraciones que son apropiadas para una teorización científica sobre la percepción, por otra parte, al hacer eso, distorsionan la descripción de la percepción misma. Taylor está de acuerdo con estas conclusiones puesto que se da cuenta de que estas teorías falsifican la experiencia vivida. Comparte la idea de que una fenomenología de la percepción hace inteligible la experiencia vivida como un campo de significados, y no como una serie de entidades o eventos causalmente

---

<sup>78</sup> Cf. TAYLOR, C. y KULLMAN, M.: POW, p. 121.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 122.

<sup>80</sup> Cf. *Ib.*, p. 123.

relacionados, porque cualquiera que sea el objeto de la conciencia, ese objeto tiene significatividad para el sujeto que lo percibe.<sup>81</sup>

### 3.3.2. Intencionalidad significativa

Además de la idea de mundo pre-objetivo tan fundamental para la fenomenología de la precepción, hay otro concepto más que, por su relevancia, consideramos necesario desarrollarlo en este epígrafe. En el artículo que ya hemos mencionado, “Phenomenology and Linguistic Analysis,” partiendo de la consideración de que su público está menos familiarizado con la fenomenología, Taylor explica la noción de intencionalidad, una vez que ésta ha pasado por la interpretación de Merleau-Ponty. La idea original de intencionalidad que afirmaba que la conciencia es siempre conciencia de algo, ahora se transforma en la idea de que cualquier objeto que aparezca en la conciencia tiene significatividad, la cual tiene que ver con los propósitos del sujeto.<sup>82</sup> Así afirma:

En la medida en que tiene significatividad (el objeto percibido o el objeto fenoménico) podemos hablar del objeto fenoménico no sólo como teniendo cierto tamaño, forma o color, propiedades que podrían causar una impresión física en el organismo, sino como “siendo un medio para” un fin deseado, como “escondiendo” o “trayendo” algo “a la vista”, (...) El objeto fenoménico no está solamente “presente a la conciencia”, juega un cierto papel en la vida del que lo percibe, es decir, es relevante para sus propósitos.<sup>83</sup>

Queremos señalar que nada nos permite concluir de lo que Taylor escribe que los propósitos que el sujeto tiene se reduzcan únicamente al ámbito de la acción práctica. Podría haber propósitos ligados con un conocimiento propiamente teórico. Sin embargo, sí que afirma explícitamente que lo que argumenta en este artículo sobre la intencionalidad está restringido al ámbito de la percepción, y ésta vinculada al comportamiento.<sup>84</sup> Como decíamos al principio, el objetivo fundamental de nuestro

---

<sup>81</sup> Cf. TAYLOR, C. y AYER, A. J.: PLA, p. 93.

El término que Husserl usa es ‘*Sinn*’ y aunque en inglés se puede traducir como ‘*meaning*’, Taylor aclara que esta traducción puede llevar a error, por eso opta por ‘*significance*’. Por esta razón lo traducimos como ‘significatividad,’ dejado el término ‘significado’ para el uso de ‘*meaning*.’

<sup>82</sup> Cf. *Ib.*, p. 93.

<sup>83</sup> *Ib.*, pp. 94-95. Las comillas son originales del texto, el paréntesis es nuestro.

<sup>84</sup> Cf. *Ib.*, p. 95.

filósofo en esta época de su vida era ofrecer una crítica al conductismo y encontrar una explicación plausible de la acción significativa y de la motivación subyacente. La percepción está vinculada al modo en el cual el que percibe está en relación con su ambiente, con lo que le rodea. La manera en la que el sujeto percibe las cosas y las respuestas que dé ante ellas están esencialmente unidas. De este modo, la percepción no puede verse como algo externo al comportamiento. Esto significa para Taylor que:

[...] el espacio de percepción y de comportamiento son uno, que nuestro comportamiento (en lo que a saber-como (se refiere) (*behavioural know-how*) se inicia con lo que vemos, y que esto es lo que otorga significatividad al campo fenomenológico.<sup>85</sup>

Taylor afirma que “el hecho de que nuestra percepción tenga significatividad está ligado con el hecho de que (tal percepción) es del mundo.”<sup>86</sup> Este es el vínculo por el cual la tesis de la intencionalidad ha evolucionado de la forma general que decía que toda conciencia es conciencia de algo, a la afirmación particular de que cualquiera que sea el objeto de percepción tiene significatividad. Precisamente, tiene relevancia por tratarse de la percepción de un objeto extra-mental. Lo mismo afirma de los sentimientos y emociones, tienen significatividad porque no están en la mente, son susceptibles de ser explorados con más detalle y remiten a algo que está más allá de ellos mismos.<sup>87</sup> Sostenemos que esta argumentación nos presenta a un sujeto que no está enclaustrado en su conciencia porque, para poder hablar de la significatividad de lo que percibe, debe estar en contacto con el mundo.

Del análisis que viene haciendo de la obra de Merleau-Ponty, Taylor extrae las conclusiones que a su juicio se relacionan con la antropología filosófica que desarrolla el filósofo francés. El argumento que ha desarrollado sobre la percepción le ha llevado a concluir que no podríamos percibir el mundo como de hecho lo hacemos si nuestra experiencia no fuera originalmente el acceso al mundo pre-objetivo. Según Merleau-Ponty, con lo que Taylor también está de acuerdo, “el mundo pre-objetivo es así una pre-condición material del mundo.”<sup>88</sup> Y esto tiene mucho que ver con el lenguaje, porque si no tuviéramos el tipo de saber-como perceptual que de hecho tenemos, no podríamos ni entender ni usar el lenguaje. De acuerdo con Taylor, el hecho de que el uso y la

---

<sup>85</sup> TAYLOR, C. y AYER, A. J.: PLA, p. 95. Los paréntesis son nuestros.

<sup>86</sup> *Ib.*, p. 97. El paréntesis es nuestro.

<sup>87</sup> *Cf. Ib.*, p. 97.

<sup>88</sup> TAYLOR, C. y KULLMAN, M.: POW, p. 128.

comprensión del lenguaje tenga su origen en la percepción, también presupone la existencia de una percepción pre-predicativa y pre-lingüística del mundo.<sup>89</sup> Este mundo pre-objetivo será una implicación trascendental<sup>90</sup> del discurso objetivo, es decir, una condición de posibilidad de tal discurso.

Porque los enunciados que hacemos no podrían tener significado, si no hubiera percepción previa al lenguaje, a través de la cual el significado del lenguaje pudiera ser adquirido.<sup>91</sup>

Esta premisa de la que parte la fenomenología de la percepción es la clave para entender la antropología filosófica que Merleau-Ponty propone. Su teoría del sujeto humano parte de aquí, el mundo pre-objetivo, y es necesaria a la hora de dar cuenta de los demás hechos humanos. Taylor recapitulará esta idea desde varios ángulos en su trabajo sobre epistemología, la tesis de que la experiencia objetiva es sólo inteligible cuando se establece contra un trasfondo, un descubrimiento (*disclosure*) pre-predicativo del mundo.

### 3.3.3. Debilidades de la fenomenología

Sin embargo, hay que añadir que además de los puntos fuertes que Taylor descubre en la fenomenología, advierte también algunas ambigüedades. Una de ellas tiene que ver precisamente con una confusión metodológica. El fenomenólogo quiere dar una descripción pura de la experiencia original, es decir, una descripción del mundo pre-objetivo, pre-proposicional y sin presuposiciones. Sólo esta descripción supuestamente pura sería capaz de dar voz al mundo tal y como es previamente a la objetivación. Pero, como Taylor señala, hay algo paradójico acerca de la misma idea de una descripción sin presuposiciones. El método fenomenológico, en la medida en que suspende un conjunto de categorías en aras de la descripción de la experiencia original, tendrá que emplear otros modos de expresión, los cuales podrían ser sometidos de nuevo a la reducción

---

<sup>89</sup> Cf. TAYLOR, C. y KULLMAN, M.: POW, p. 128.

<sup>90</sup> Cf. *Ib.*, pp. 128-129. En el apartado 4.1. analizaremos de qué se trata cuando hablamos de argumentación trascendental y el papel que Taylor otorga a este modo de proceder.

<sup>91</sup> *Ib.*, p. 129.

fenomenológica. De esto se sigue, a su juicio, que no hay descripción que sea inmune a una revisión. Pero si las descripciones de la experiencia original nunca son completas, si siempre son revisables a la luz de otra reducción fenomenológica, entonces no hay una descripción de la experiencia original que sea realmente pura.

Precisamente, en “Phenomenology and Linguistic Analysis,” Taylor presenta su objeción al estudio de la intuición de las esencias, que Husserl propone como el método de la filosofía.<sup>92</sup> Brevemente, la crítica que pone sobre el tapete es que no tenemos ninguna garantía para afirmar que las descripciones que la fenomenología ofrece sobre las esencias estén libres de presuposiciones. Para llevar a cabo semejante hazaña, prosigue Taylor, sería necesario que pudiéramos arrancar el lenguaje del mundo, dejarlo detrás de nosotros, y volver a la pura intuición de las unidades de significación que sustentan nuestros conceptos. Pero esto es imposible porque reflexionar sobre los conceptos, sobre las unidades de significación que los sustentan, es una actividad que no se puede llevar a cabo sin conceptos.<sup>93</sup> Y concluye su crítica apuntando que cuando se lleva a cabo la epojé no se pueden dejar a un lado las interpretaciones que el concepto que se emplea en la descripción lleva consigo. Por eso, una filosofía sin presuposiciones, como aspira hacer la fenomenología, es imposible a juicio de Taylor. Siempre se dan por supuestos algunos conceptos para examinar otros y se aceptan algunos supuestos para cuestionar otros.<sup>94</sup>

En vista de lo expuesto, Taylor se da cuenta de que una cosa es decir que el mundo pre-objetivo es una presuposición necesaria para poder hacer descripciones objetivas, y otra cosa distinta es sostener que la descripción concreta del mundo pre-objetivo que ofrece el fenomenólogo posee necesidad filosófica, porque para tener tal necesidad, debería poseer una finalidad y pureza que nunca puede obtener. El punto flaco que Taylor ve en el método fenomenológico es que no hace frente adecuadamente a la cuestión de la validez, porque nunca llega a alcanzar descripciones puras, sin presupuestos. Cualquier descripción dada debería probarse por sí misma cuando es puesta en cuestión por otra, pero el método fenomenológico no nos dice qué está implicado en tal demostración.

---

<sup>92</sup> Cf. TAYLOR, C. y AYER, A. J.: PLA, p. 102. Nos llama poderosamente la atención que en todo este artículo y en “The Pre-Objective World” todas las referencias que aparecen de Husserl han sido sacadas de las obras de Merleau-Ponty. Esto nos lleva a plantearnos hasta qué punto Taylor conoce directamente la obra de Husserl.

<sup>93</sup> Cf. *Ib.*, p. 102.

<sup>94</sup> Cf. *Ib.*, p. 103.

Si la filosofía es, al menos en parte, un intento de analizar nuestros conceptos más importantes con su adecuación con las cosas sobre las que ellos suelen hablar, entonces la suspensión de todos los conceptos y la huida a una descripción pura de la experiencia tiende a dejarnos sin los medios para distinguir entre lo válido y lo inválido.<sup>95</sup>

¿Cómo interpretar estas afirmaciones de Taylor? ¿Está queriendo decir que el contenido de la experiencia encuentra su validez a través del lenguaje? Desde luego, si de lo que se trata es de “describir” la experiencia, esto no puede llevarse a cabo sin los conceptos que el lenguaje emplea. Pero sostenemos que no es la descripción que hacemos del contenido de la experiencia lo que la valida, sino la realidad misma. Creemos que es necesario distinguir entre la vivencia de una experiencia y la descripción de una experiencia. (No nos queda claro que Taylor realice esta distinción de forma explícita.) Por ejemplo, consideremos el caso en el que se tiene experiencia de una evidencia. El conocimiento que tal evidencia me proporciona es un conocimiento directo, de modo que no tiene que ser demostrado ni validado por ningún tipo de descripción. Es la realidad la que fundamenta y valida la evidencia.

Algo semejante ocurre con la vivencia de la rectificación de la conciencia como expone Millán-Puelles en *La estructura de la subjetividad*.<sup>96</sup> Se trata de una experiencia que consiste en estar ante la clara noticia de la realidad que, al presentarse, hace a su vez presente la falsedad de un juicio anterior. Esta presencia de la realidad como inequívoca y claramente dada es la “evidencia objetiva.” La conciencia se experimenta como estando realmente en ella, de tal manera que el juicio que hace es “vivencia de la evidencia.” Es precisamente esta vivencia de la evidencia la que permite distinguir entre la rectificación de la conciencia y el mero cambio. En este sentido, la experiencia de la evidencia no requiere de una descripción que la valide, porque la valida la realidad misma.

A pesar de la debilidad que detecta en la fenomenología, la imposibilidad de ofrecer una descripción libre de presuposiciones, Taylor no renuncia al uso de la misma en su proceder filosófico, sobre todo en lo que se refiere a su crítica contra la reducción naturalista.

---

<sup>95</sup> TAYLOR, C. y AYER, A. J.: PLA, p. 109.

<sup>96</sup> MILLAN-PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

La oposición a esta reducción naturalista ha venido de una postura filosófica que podríamos denominar “fenomenológica”, en sentido amplio. Entiendo por ella el centrar la atención en nuestras verdaderas prácticas de deliberación, de debate y de comprensión moral. El intento es mostrar, de una forma u otra, que los vocabularios que necesitamos para explicar el pensamiento, la acción, los sentimientos humanos o para dar cuenta, analizar o justificarnos a nosotros mismos o unos a otros o para deliberar sobre lo que hacemos, descansan inevitablemente sobre la evaluación fuerte.<sup>97</sup>

En resumen, desde una posición fenomenológica somos capaces de prestar atención a la experiencia, en este caso la experiencia moral, y ver de qué aspectos hay que dar cuenta para que tal experiencia tenga el sentido que tiene. Como veremos, los términos que se necesitan para dar cuenta de esta experiencia, tal y como la vivimos, no tienen cabida, a juicio de Taylor, en una explicación naturalista del hombre, lo cual será un motivo de rechazo de tales teorías. De este asunto nos ocuparemos en los capítulos tercero y cuarto.

#### **4. Su proceder filosófico**

Una vez que hemos expuesto las primeras etapas de la trayectoria filosófica del joven Charles Taylor, el contexto en el que se fraguó su orientación personal dentro del mundo filosófico y algunas de las figuras más relevantes que influyeron en su toma de posición; presentaremos en los siguientes apartados algunos de los aspectos más relevantes que forman parte del modo en que Taylor llevará adelante su proyecto filosófico. Concretamente, prestaremos atención al valor que otorga a la argumentación trascendental, a su posición epistemológica y las consecuencias antropológicas que de ahí se derivan, y a su intento por recuperar una postura realista frente a la realidad.

---

<sup>97</sup> TAYLOR, C.: “Explanation and Practical Reason”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 39. En el apartado 4 del tercer capítulo presentaremos ampliamente la noción de evaluación fuerte que aquí mencionamos.



#### **4.1. La limitada validez de la argumentación trascendental**

En la reflexión anterior hemos visto a Taylor ciertamente insatisfecho ante la ambigüedad metodológica que encontró tanto en el análisis lingüístico como en la fenomenología. En definitiva, nuestro filósofo se encuentra con dos propuestas filosóficas que a sus ojos no validan las explicaciones filosóficas de la subjetividad humana.<sup>98</sup> En el caso del método fenomenológico, aunque resulta más adecuado que los intentos empiristas e intelectualistas para dar cuenta de la riqueza de la percepción y la estructura de la experiencia vivida, no aclara por qué la estructura de esa experiencia debe ser la última consideración para determinar qué es realmente el sujeto de experiencia.<sup>99</sup> Para Taylor la antropología filosófica no se debe limitar a dar sólo descripciones del sujeto humano, sino que debe decir algo esencial sobre él. Ante tales deficiencias es necesario encontrar otro método que vaya más allá de lo que se puede mostrar gracias a la descripción y permita dar cierto tratamiento ontológico a los datos obtenidos. Para llegar hasta el final que nuestro filósofo se propone y afirmar algo universal acerca de la experiencia humana, se requiere, pues, de otro método. Para ello acudirá a una argumentación trascendental, como en su momento Kant empleó para criticar la concepción humeana del conocimiento. Desde este tipo de argumentación Taylor cree que es posible acceder a la validación de las descripciones fenomenológicas.

En este sentido, Taylor señala que muchos de los argumentos desplegados por el segundo Wittgenstein pueden ser iluminados al considerarlos como ejemplos de este tipo de argumentación trascendental. Un ejemplo podría ser el modo en el que trata la cuestión de la aplicación de una regla o en el tratamiento que realiza sobre las definiciones ostensivas, lo cual muestra la imposibilidad del lenguaje privado. Y algo semejante apunta respecto a la argumentación de Merleau-Ponty a favor del sujeto encarnado que

---

<sup>98</sup> Sería interesante prestar atención a otras propuestas filosóficas sobre el modo de validar la subjetividad humana. No pretendemos desarrollar esta temática en este trabajo, pero nos parece ciertamente aclaratoria la propuesta de Millán-Puelles. “Merced a la claridad de lo evidente, la subjetividad deja de estar a oscuras. (...) La subjetividad posee como algo propio la necesidad de tener claro el ser transubjetivo. En este sentido, la subjetividad no es ningún “en sí”, ni ningún “para sí”, precisamente porque requiere tener en sí y para sí la claridad de lo que ella no es. Sin duda, ella también es real; pero lo es en una forma de ser la realidad en y para la cual la realidad se hace clara. No es lo que la esclarece, sino al revés, lo que por la realidad es aclarado.” (MILLÁN-PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*, p. 40.) Entonces, de aquí se concluye que la subjetividad no esclarece la realidad, sino que es la realidad lo que aclara la subjetividad. De este modo, poniendo estas palabras en relación a la problemática de Taylor, no son las descripciones filosóficas las que validan la subjetividad, sino la realidad misma es la que valida la subjetividad.

<sup>99</sup> Cf. SMITH, N. H.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, p. 33.

desarrolla a partir de la naturaleza de la percepción. Como veremos en el apartado siguiente, la conclusión a la que Merleau-Ponty llega es que la percepción sólo es posible con la condición de la vinculación encarnada del agente humano. Según sostiene Taylor en “The Opening Arguments of *The Phenomenology*”, estos filósofos, a los que habría que añadir los nombres de Hegel y Heidegger, han hecho uso de este tipo de argumentación con el objetivo de criticar la imagen de la experiencia y de la naturaleza humana desarrollada por la epistemología cartesiana y empirista.<sup>100</sup> Lo característico de esta imagen, como explicaremos más detenidamente en el siguiente apartado, dedicado a la explicación del conocimiento, es la descripción del ser humano desvinculado del mundo y de sí mismo. Ya Hegel mostró en los primeros capítulos de su *Fenomenología del Espíritu*, como Taylor sostiene, que una característica indispensable de la experiencia que tenemos los seres humanos es que esta experiencia pertenece a un agente encarnado, un ser esencialmente relacionado con el mundo. Hegel es otro de los autores que usando la “técnica” de los argumentos trascendentales, ancla la experiencia en el cuerpo.<sup>101</sup> Efectivamente, esta concepción de la experiencia poco tiene que ver con la imagen cartesiana.

A continuación, presentaremos la comprensión del propio Taylor acerca de la argumentación trascendental, así como sus limitaciones inherentes, la cual encontramos desarrollada en dos artículos publicados en la década de los setenta: “The Opening Arguments of the Phenomenology” (1972) y “The Validity of Transcendental Arguments” (1978). En ellos nos basamos para llevar a cabo la siguiente exposición.

Como hemos apuntado anteriormente, en los inicios de la argumentación trascendental hay que situar a Kant, puesto que fue él quien inauguró este tipo de razonamiento en su crítica al empirismo de Hume. Efectivamente, llegó a mostrar que la comprensión atomista del conocimiento que Hume abrazaba era insostenible a la luz de las condiciones de intencionalidad. Por condiciones de intencionalidad hay que entender condiciones de posibilidad. En el caso kantiano, para poder hablar con propiedad sobre la experiencia y su coherencia, habrá que dar cuenta de las condiciones que posibilitan el poder decir que es experiencia *de* o *sobre* algo. Concretamente, una condición necesaria para poder decir que nuestros estados mentales o representaciones cuentan como

---

<sup>100</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Opening Arguments of *The Phenomenology*”, en MACINTYRE, A. (Ed.): *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York, 1972, p. 156. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla OAP.

<sup>101</sup> Cf. *Ib.*, p. 183.

experiencia de un objeto, es que deben estar unidos y formar un todo coherente. De no ser así, la experiencia no podría ser identificada como experiencia de un objeto.<sup>102</sup>

Según Taylor, el objetivo de esta argumentación es formular las condiciones límite del fenómeno autoevidente desde el que comienza. Estas condiciones límite, sin las cuales la subjetividad se derrumba o se desintegra, no son inicialmente evidentes, y por eso es necesario formularlas. Mostrar que alguna característica es indispensable para otra, es mostrar que sin ella el punto de la actividad estaría perdido. Una vez que las condiciones límite de éxito o fracaso han sido establecidas, es autoevidente la verdad de la condición indispensable de tal actividad. En un primer intento por definir los argumentos trascendentales Taylor propone lo siguiente:

(...) (son) argumentos que comienzan a partir de una faceta de nuestra experiencia supuestamente innegable para concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de un cierto tipo, porque de otro modo esta faceta innegable no podría darse.<sup>103</sup>

La lógica del argumento trascendental y el modo de llegar a la conclusión tiene tres aspectos importantes. Primero, se trata de una argumentación que consiste en una concatenación de afirmaciones indispensables con relación al punto de partida. En el caso que nos ocupa, para poder dar cuenta de la coherencia que entraña el hecho de poder hablar de la experiencia, hay que aplicar una serie de categorías que supuestamente son indispensables para ello. El segundo aspecto relevante es que estas afirmaciones son autoevidentes, por lo tanto, no están basadas en una demostración empírica. Al tratarse de la experiencia, por ejemplo, *vemos* que tal experiencia debe ser *de* algo para ser una experiencia. El tercer punto es que esta cadena de afirmaciones indispensables debe estar anclada en algo, en un punto de partida, para que tengan la significatividad que tienen. Esta ancla es la experiencia. En esto precisamente radica la importancia de que los argumentos trascendentales proporcionen pretensiones indispensables sobre la experiencia, porque esto supone el punto de partida incuestionable. Estos son los tres aspectos que Taylor tiene en cuenta al ofrecer la definición de los argumentos

---

<sup>102</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Overcome Epistemology", en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 10. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla OE.

<sup>103</sup> TAYLOR, C.: OAP, p. 151.

trascendentales: “Son una cadena de afirmaciones apodícticas indispensables, las cuales se refieren a la experiencia y así tienen un anclaje incuestionable.”<sup>104</sup>

Una vez explicado en qué consisten los argumentos trascendentales, nuestro filósofo se cuestiona por el fundamento de la certeza apodíctica o autoevidencia que supuestamente gozan las afirmaciones contenidas en tal argumentación. Por una parte, afirma que la conclusión a la que se llega desde la argumentación trascendental es que nuestro pensamiento, experiencia y, en general, nuestras funciones como sujetos son tales que deben ser descritas como las de agentes encarnados. En definitiva, debido a como es nuestra experiencia, hemos de afirmar que se trata de la experiencia de un agente encarnado.

No podemos ejercer eficazmente la subjetividad, y ser conscientes de un mundo, sin un sentido de nosotros mismos como sujetos encarnados; porque este sentido es constitutivo de nuestro ser consciente.<sup>105</sup>

Por otra parte, él mismo se plantea la pregunta de cómo esta argumentación prueba lo que prueba, a saber, que para nosotros mismos somos inevitablemente agentes encarnados. Para hacer ver dónde está la base de tal evidencia, propone ver estos argumentos como la articulación de lo que supone captar el hecho de ser consciente de nuestro mundo, de la realidad en la que estamos colocados. Es decir, estos argumentos ofrecen una descripción de lo que implica el ser consciente de algo, sea ese algo una impresión, una apariencia o un objeto físico. Se trata entonces de describir en qué consiste la actividad de ser consciente, reconocer las condiciones bajo las cuales uno tiene éxito o fracasa en esta actividad.<sup>106</sup>

Sin embargo, hay que tener claro que los argumentos trascendentales no resuelven la cuestión de cómo es la realidad en sí misma. La limitación inherente a esta argumentación estriba en que no se puede pronunciar respecto de la constitución de las cosas en sí mismas, (lo mismo que Kant señaló en su día) sino sólo de cómo es el mundo en la medida en que lo experimentamos. Con respecto a la pregunta sobre si dicen algo acerca de lo que los seres humanos somos, más allá de lo que experimentamos y del modo

---

<sup>104</sup> TAYLOR, C.: “The Validity of Transcendental Arguments”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 28. Este ensayo apareció por primera vez en 1978 en la revista *Proceedings of the Aristotelian Society* y fue publicado de nuevo en el libro *Philosophical Arguments*. Hemos tenido acceso a esta última fuente. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla VTA.

<sup>105</sup> *Ib.*, p. 26.

<sup>106</sup> *Cf. Ib.*, p. 30.

en que lo experimentamos, la respuesta es negativa. La razón que Taylor da de ello es que no dicen nada de lo que subyace a tal experiencia. Para él, permanece abierta la posibilidad de que lo que somos en nuestra propia autoconciencia pueda ser engañoso. Por este motivo concluye que hay cuestiones ontológicas que van más allá del alcance de este tipo de argumentos.<sup>107</sup> Efectivamente, desde esta argumentación no pueden prevenir las explicaciones reduccionistas que intentan dar cuenta de lo que subyace a la experiencia en términos reductivos neurofisiológicos, por ejemplo.

Taylor concluye este artículo apuntando dos paradojas de los argumentos trascendentales. Por una parte, prueban algo con bastante peso acerca del sujeto de experiencia y su lugar en el mundo; pero no pueden concluir nada con respecto a lo que los sujetos son en sí mismos puesto que tales argumentos se apoyan en el punto de la actividad de ser consciente de algo y por lo tanto no explican lo que subyace en la experiencia. Es decir, en la medida en que están fundamentados en la naturaleza de la experiencia, según Taylor, no pueden responder a la cuestión ontológica.<sup>108</sup> Por otra parte, la segunda paradoja tiene que ver con el modo en que prueban lo que prueban. Es decir, se trata de formular lo que implica captar el punto de una actividad, en este caso el ser consciente de algo. Al tener que articular la evidencia, lo cual resulta más difícil, están abiertos a ser objeto de un debate infinito.<sup>109</sup>

Si bien Taylor es consciente de las limitaciones que la argumentación trascendental lleva consigo con respecto al alcance ontológico que ofrecen sus conclusiones, se da cuenta de la poderosa herramienta que ha sido a la hora de elaborar una crítica a la epistemología y antropología vinculada con la revolución científica del siglo XVII. De aquí que suscriba cierta “validez” a este tipo de argumentación. Lo que da relevancia a esta argumentación a los ojos de Taylor es que la conclusión que ofrece es una prueba de que inevitablemente somos agentes encarnados para nosotros mismos y esto muestra que cualquier explicación que las ciencias humanas hagan acerca del ser humano en tanto que sujeto humano, debe tener en cuenta esta auto-comprensión.<sup>110</sup> En este sentido, la conclusión a la que llega esta argumentación trascendental sobre la

---

<sup>107</sup> Cf. TAYLOR, C.: VTA, p. 26.

<sup>108</sup> Cf. *Ib.*, p. 33.

<sup>109</sup> Cf. *Ib.*, p. 32.

<sup>110</sup> Cf. *Ib.*, p. 27.

experiencia afirma algo que concierne universalmente a la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo,<sup>111</sup> lo cual es algo que valida la descripción fenomenológica.

Como veremos, la lógica de la argumentación trascendental está en la base de las ideas más fundamentales de la propuesta tayloriana, como son la conexión que establece entre identidad y bien, o el concepto de la evaluación fuerte, de lo cual hablaremos en el tercer capítulo. Por otra parte, en lo que llevamos expuesto en este capítulo ya han aparecido dos ejemplos de condiciones trascendentales. En el apartado 3.3.1 decíamos que la percepción pre-conceptual es una condición trascendental del lenguaje. Y en el apartado 3.3.2. Taylor recogía la idea, también de Merleau-Ponty, de que el mundo pre-objetivo es una implicación trascendental del discurso objetivo. En el fondo se trata de la misma idea formulada de modos diversos, el mundo pre-objetivo o la percepción pre-conceptual son condiciones de posibilidad del lenguaje, sin lo primero no puede haber lo segundo.

Cuando Taylor dice que estos argumentos se basan en la naturaleza de la experiencia, y que por eso las conclusiones a las que llegan no tienen alcance ontológico, creemos que se está refiriendo a la naturaleza de la experiencia en tanto que forma parte de nuestra conciencia. Efectivamente, sostenemos que la dificultad de articular la evidencia del modo en que aquí se está proponiendo, estriba más bien en el hincapié que se hace en el ámbito de la conciencia, dejando a un lado el papel que juega la realidad en la experiencia de la evidencia. Por eso, echamos en falta algún tipo de fundamentación en la realidad, una explicación de la evidencia cuyo punto de origen sea la realidad y no tanto la experiencia del sujeto. Obviamente, la evidencia es algo que el sujeto experimenta, pero se experimenta la evidencia de lo real y, por lo tanto, es posible decir algo de lo que la realidad es. Por el contrario, si se sigue la lógica de los argumentos trascendentales, la existencia de lo real (extra-mental) es simplemente una condición epistémica de la experiencia. Tampoco queda explicado de qué modo lo real se hace presente inmediatamente en la experiencia. El propio Taylor se da cuenta de esta necesidad. Cuando habla de autoevidencia está dando a entender que, de no reconocer la existencia del mundo y la posibilidad de estar en presencia de lo real, nuestra experiencia psicológica carecería de sentido. Si una cosa hemos de tener clara en la posición de Taylor

---

<sup>111</sup> Cf. TAYLOR, C.: VTA, p. 20.

es que no duda en ningún momento de la existencia del mundo independiente y de la posibilidad de conocerlo.

Algunos autores como Santiago Bellomo han señalado que los argumentos de Taylor no justifican la existencia del contenido crítico del término “real”, lo cual muestra un punto débil en su pensamiento.<sup>112</sup> Sin embargo, al estudiar la propuesta epistemológica que Taylor ofrece en *Retrieving Realism* del año 2015, donde unifica y completa su doctrina desplegada en varios de los artículos publicados en *Philosophical Arguments* y otros posteriores, podemos observar cómo su postura ciertamente evoluciona. Este texto salió a la luz después del trabajo de Bellomo, y creemos que estudiada la posición tayloriana en este último libro, la crítica que apunta Bellomo ya no tiene razón de ser. A este asunto está dedicado el siguiente apartado en el que presentaremos la concepción epistemológica que Taylor suscribe, así como las implicaciones antropológicas que de ahí se derivan.

Ciertamente, del modo en que operan los argumentos trascendentales y, como consecuencia de ello, de su falta de alcance ontológico, podemos concluir una idea importante: lo que dice la conciencia no tiene la última palabra acerca de lo que la realidad es. Dicho con otras palabras, una conciencia monológica nunca puede constituir la realidad. Cuando hablemos del conocimiento en el siguiente apartado veremos que uno de los aspectos de la crítica de Taylor a la corriente epistemológica que deriva de Descartes y Locke es precisamente el enfoque monológico que tienen sus explicaciones.

## 4.2. Explicación del conocimiento

Precisamente la conclusión a la que se llega desde la argumentación trascendental, a saber, que el ser humano es un agente encarnado e involucrado en su mundo, será capital para la argumentación que Taylor desarrolla sobre el conocimiento. En esta empresa se embarca sin la intención de rechazar por completo el modelo epistemológico que se origina a partir de la revolución científica del siglo XVII, puesto que como él mismo dice, estamos demasiado influidos por él, o mejor dicho, por los ideales que subyacen en él, y

---

<sup>112</sup> Cf. BELLOMO, S.: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*, p. 185.

por una cierta identidad desvinculada, como para rechazarlo por completo.<sup>113</sup> Efectivamente, impulsando esta tradición epistemológica Taylor descubre la necesidad propia de esta época, de abrazar el ideal de auto-responsabilidad en el que ser libre es sinónimo de ser responsable, y se entiende como una exigencia el basarse en el juicio propio a la hora de encontrar los propios propósitos.<sup>114</sup> Sostenemos que Taylor no se posiciona en contra de estos ideales, sino que lo que pretende más bien, es señalar los límites que este modelo realmente tiene.

Para llevar a cabo este objetivo tendrá que ofrecer una adecuada comprensión antropológica, distinta a la que subyace en el modelo epistemológico que nos llega desde Descartes, Locke y Hume. Efectivamente, una parte importante del error que encierra esta concepción epistemológica estriba en el lugar que ocupa el sujeto y la concepción que se tiene de él. Como afirma Taylor, el modo de enfocar el conocimiento a partir de Descartes se centra esencialmente en el sujeto. Ante este hecho, nuestro filósofo sugiere dos posibles soluciones para intentar superar los errores que heredamos desde esta tradición, o bien deshacer este giro hacia el sujeto, o bien elaborar una explicación más adecuada de la naturaleza de la subjetividad y su modo de conocer.<sup>115</sup> Como veremos en estas páginas, Taylor es partidario de la segunda solución. En este sentido, sostenemos que Taylor sigue en línea con la tradición epistemológica que recibe. Si, como él dice, desde Descartes el conocimiento se centra esencialmente en el sujeto, su propuesta no pretende “deshacer” este giro subjetivo, sino ofrecer una explicación más adecuada del papel que tiene el sujeto en el conocimiento.<sup>116</sup>

Su libro *Retrieving Realism* (2015) escrito junto a Hubert L. Dreyfus, podría ser caracterizado como una compilación de su crítica a la tradición epistemológica que heredamos de Descartes, Locke y Hume, y su propuesta alternativa desarrollada a partir de su comprensión de Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein.<sup>117</sup> Refiriéndose al

---

<sup>113</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, p. 7.

<sup>114</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 7.

<sup>115</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Overcoming Modern Epistemology”, en OLIVER, S. (Ed.): *Faithful Reading. New Essays in Theology and Philosophy in Honour of Fergus Kerr, OP.*, T & T Clark International, London, 2012, p. 43. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla OME.

<sup>116</sup> Gracia Calandín apunta acertadamente que el proyecto filosófico tayloriano, enfocado en la articulación de una antropología filosófica, se sitúa en plena continuidad con la modernidad en la cual la reflexión se concentra en la persona humana. (Cf. GRACIA CALANDIN, J.: “Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI, 2011, p. 194.)

<sup>117</sup> Además del libro *Retrieving Realism*, encontramos cuatro ensayos donde desarrolla estos aspectos: “Overcoming Epistemology” (1987), “Rorty and Philosophy” (2003), “What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World” (2000) y “Overcoming Modern Epistemology” (2012)



modelo cartesiano, sostiene que lo propio de esta posición es la afirmación de una separación radical entre el mundo exterior que se quiere conocer y el conocimiento que “ocurre” en el interior del sujeto. Este dualismo (la información en la mente y el mundo exterior) no es propio únicamente de la doctrina cartesiana, sino que también forma parte del núcleo de otras propuestas.

La realidad que quiero conocer esta fuera de la mente; mi conocimiento de ella está dentro. Este conocimiento consiste en estados mentales los cuales pretenden representar con exactitud lo que está ahí fuera. Cuando representan esta realidad correctamente y de forma fiable, entonces hay conocimiento. Tengo conocimiento de las cosas sólo a través de (“por medio de”) estos estados interiores, los cuales podemos llamar “ideas”.<sup>118</sup>

Una posición epistemológica representacional afirma pues que la representación en la mente es la que informa al sujeto y le proporciona el conocimiento de lo que está ahí fuera.<sup>119</sup> La clave de este tipo de teoría “mediacional”, es decir, de esta comprensión del mundo como conocimiento mediado, es la fuerza y el énfasis que se da al “a través de.” Todas las teorías que han abrazado esta idea de mediación acompañan con distintos términos esta expresión. De este modo, Taylor descubre la lógica interna del representacionalismo cartesiano en las propuestas epistemológicas que subyacen en el giro lingüístico, en el giro materialista<sup>120</sup> y en la postura crítica kantiana.<sup>121</sup> En todas ellas el aspecto crucial sigue siendo la estructura “interior versus exterior”, la cual concibe la realidad como estando fuera del sujeto y los estados con los cuales intentamos captarla y proporcionan el conocimiento están dentro del sujeto. Estos estados internos pueden ser juicios portadores de verdad, o la afectación de nuestros receptores debido a los estímulos, o las categorías mentales. En cuanto al giro lingüístico se refiere afirma:

El elemento de mediación no es algo físico, sino más bien “lingüístico”. Esto permite que en un modo esté “fuera”, en el sentido de la distinción cartesiana, porque los enunciados circulan en el espacio público, entre los hablantes. Pero en otro modo, cuando los enunciados tenidos por verdaderos son considerados como un hecho acerca de hablantes individuales y sus (a menudo silenciosos) pensamientos, recreamos el mismo patrón básico: la realidad está ahí fuera, lo que se tiene por verdadero está en la mente; tenemos conocimiento cuando estas creencias (enunciados tenidos por verdad) se corresponden de

---

<sup>118</sup> DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge, 2015, p.2. Las comillas y los paréntesis pertenecen al texto original. En adelante haremos referencia a esta obra bajo la sigla RR. Y TAYLOR, C.: OME, p. 46.

<sup>119</sup> Cf. TAYLOR, C.: “What’s wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World”, en MALPAS, J and WRATHALL, M. (Eds.): *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Vol. 2, The MIT Press, Cambridge, 2000, p. 118.

<sup>120</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p. 3, y Cf. TAYLOR, C.: OME, p. 47.

<sup>121</sup> Cf. *Ib.*, p. 5, y Cf. *Ib.*, p. 48.

forma fidedigna con la realidad; tenemos conocimiento a través de las creencias. (Conocimiento es “una creencia verdadera justificada”).<sup>122</sup>

Taylor también observa que, andando el tiempo, a pesar de abandonar el interés en la mente, tan propio de Descartes, se ha mantenido la estructura dualista inherente al modo de pensar representacionista o mediacional, al tratar de ofrecer una explicación mecanicista del pensamiento y de la acción humana. Primero desde el conductismo, a través de toda una red de estímulos y respuestas. Una vez que esta explicación se hizo implausible, se llevó a cabo el mismo intento desde un modelo computacional donde lo que cuentan son los datos de entrada a través de los sentidos, produciendo como datos de salida ciertas respuestas corporales. En definitiva, en estas propuestas, señala Taylor, sigue operando la estructura “interior versus exterior.”<sup>123</sup>

A continuación, enumeraremos brevemente las características que Taylor señala como siendo propias de esta propuesta epistemológica, para desarrollar seguidamente su propia concepción. A partir del legado que nos ha dejado la revolución científica, podemos describir este modelo epistemológico señalando cinco aspectos.

- Aspira a producir un conocimiento desvinculado, objetivo y neutral;
- Se obtiene conocimiento por medio de representaciones.
- Hace del procedimiento la clave del conocimiento.
- Tiene un fuerte carácter instrumental.
- Es fundacionalista en la medida en que busca las bases indubitables de las ideas.

Decir que el pensamiento científico moderno busca un conocimiento desvinculado y objetivo es lo mismo que decir, a juicio de Taylor, que de lo que se trata es de identificar y neutralizar los aspectos antropológicos del conocimiento humano, desvincularnos de la perspectiva humana de las cosas.<sup>124</sup> Al separarnos de nuestra propia perspectiva se estaría cada vez más cerca del punto de vista neutral,<sup>125</sup> algo así como estar en tierra de nadie.

El representacionismo también tiene que ver con esta imagen del hombre como desvinculado del mundo. Esta concepción, como mencionábamos anteriormente, sostiene

---

<sup>122</sup> TAYLOR, C.: OME, p. 47. Los paréntesis pertenecen al texto original.

<sup>123</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p. 15, y Cf. TAYLOR, C.: OME, pp. 48-49.

<sup>124</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Explanation and Practical Reason”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 40. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla EPR.

<sup>125</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Comparison, History, Truth”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 148.

que el conocimiento ocurre cuando los seres humanos forman imágenes mentales, o representaciones internas, gracias a la recepción pasiva de impresiones del mundo exterior. No hay que perder de vista que en la epistemología cartesiana subyace una visión mecanicista del universo, por eso se entiende la percepción (recepción pasiva de impresiones) como un proceso más en un universo que funciona según ciertas leyes naturales. Ahora bien, si el conocimiento depende de una relación entre lo que está ahí fuera y ciertos estados interiores que la realidad exterior genera en nosotros, será necesario algo más para que la coincidencia entre ambos proporcione conocimiento real. El ajuste o la congruencia entre las ideas en la mente, es decir, la representación interior, y la realidad independiente que representa, tiene que producirse a través de un método fiable.<sup>126</sup>

Con Descartes el énfasis en el conocimiento correcto recae en el método, de manera que si la mente sigue el procedimiento correcto podrá ser capaz de producir por sí misma ese conocimiento fiable al ordenar sus pensamientos de acuerdo con él.<sup>127</sup> Para ello la mente debe volverse hacia sí misma y sus operaciones, y examinarlas cuidadosamente antes de que pueda tener fe en la capacidad de conocer el mundo exterior. En esta posición, el hecho de que el contenido de mis representaciones coincida con el mundo exterior no me da conocimiento, sino que es la congruencia que viene a través del método lo que genera confianza bien fundamentada, una claridad innegable que Descartes llamó evidencia.<sup>128</sup>

Por otra parte, a partir de la revolución científica, el objetivo principal del conocimiento ya no es alcanzar la verdad de las cosas, sino que se pretende comprender correctamente el mundo natural para poder reordenarlo y reorganizarlo. El conocimiento así concebido tiene claramente un enfoque instrumental. Si a esto se le añade la concepción del mundo como un mecanismo, despojado de toda finalidad propia, sobre el cual el sujeto impone sus propósitos, se comprende que este mundo sea el ámbito donde, en principio, el sujeto pueda desplegar su control y manipularlo en función de esos propósitos.

Finalmente, el último aspecto característico de este modelo epistemológico era el fundacionalismo. Lo que subyace en esta idea, afirma Taylor, es la necesidad de contar

---

<sup>126</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 4.

<sup>127</sup> Cf. *Ib.*, p. 5.

<sup>128</sup> Cf. *Ib.*, p. 4.

con una rigurosa disciplina que pueda comprobar las credenciales de toda afirmación con pretensión de ser verdadera.<sup>129</sup> Por una parte, quizás debido al avance del escepticismo, la cuestión acerca de la naturaleza del conocimiento empieza a ocupar el primer lugar dentro de la filosofía. Como hemos dicho, es necesario un procedimiento que genere conocimiento fiable para llegar a tener una comprensión adecuada del mundo. Por otra parte, este procedimiento exige ir hasta las bases del conocimiento y examinarlas, de otro modo no se conseguirá un conocimiento fiable.<sup>130</sup> Una vez que los cimientos están bien asentados, se podrá levantar sobre ellos la catedral del conocimiento impermeable al error. El fundacionalismo tiene que ver pues con la construcción del conocimiento desde elementos imposibles de negar. Esta era la gran empresa de Descartes y de Locke.<sup>131</sup>

Obviamente, todos estos aspectos que forman parte de la visión epistemológica tradicional se relacionan entre sí. Así, por ejemplo, Taylor llama la atención sobre el hecho de que las pretensiones fundacionalistas hacen posible una comprensión del conocimiento en términos representacionalistas.<sup>132</sup> Los elementos a partir de los cuales se levanta el edificio del conocimiento tienen que formar la imagen correcta de una realidad externa e independiente del sujeto. Del mismo modo, algún tipo de procedimiento mental es esencial tanto para llegar a las ideas claras y distintas, como para construir a partir de ellas la representación de la realidad.

Como decíamos al principio, la intención de Taylor no es rechazar por completo este modo de conocimiento, el cual se articula a partir de una visión del sujeto desvinculado, sino denunciar un equívoco en su aplicación. De nuevo vemos aquí el intento de Taylor de llamar la atención ante un modo reduccionista de enfocar la epistemología. El problema que quiere poner de manifiesto, además de denunciar una antropología errónea, es señalar que la norma sobre cómo proceder en la búsqueda del conocimiento científico, norma que es esencial para este tipo de conocimiento, se ha convertido en la norma para todo tipo de conocimiento, incluso para las ciencias humanas donde no es aplicable.<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 2.

<sup>130</sup> Cf. TAYLOR, C.: EPR, p. 40.

<sup>131</sup> Cf. TAYLOR, C.: "What's wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World", p. 115.

<sup>132</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 3.

<sup>133</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Theories of meaning", en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 291.

La propuesta alternativa que quiere hacer Taylor a esta teoría epistemológica dualista, que hace de la mediación el elemento fundamental, en el sentido en que lo hemos definido anteriormente, es una “teoría de contacto” (*a contact theory*). Esta teoría sostiene la posibilidad de obtener conocimiento directo de la realidad, sin ninguna estructura de mediación. Se trata pues de una concepción no dualista. En esta propuesta vemos más claramente la posición de Taylor frente a la posibilidad de conocer la realidad tal y como es. Como sosteníamos al hablar de los argumentos trascendentales, Taylor nunca niega la posibilidad de conocer el mundo real extra-mental.

Donde una teoría mediacional busca conocimiento como generado a través de algún elemento de mediación, de modo que tenemos contacto con lo real en el conocimiento sólo a través de algún intermediario, representación (*depiction*), o categoría, las teorías de contacto ofrecen una explicación del conocimiento como siendo alcanzado por contacto con la realidad que se quiere conocer, sin mediación.<sup>134</sup>

¿De qué modo, pues, se plantea Taylor la empresa de la restauración del modelo epistemológico? Como él mismo indica, su aportación en este terreno se basa en tres autores del siglo XX: Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein.<sup>135</sup> En ellos observa el desarrollo de una teoría de contacto.<sup>136</sup> Pero advierte también que esta propuesta no es algo nuevo. Ya en su día, Platón y Aristóteles, aunque en modos distintos, veían al sujeto conocedor como estando en contacto directo con el objeto conocido.<sup>137</sup> En relación a los filósofos del siglo XX, Taylor señala que los tres parten de la idea central del fenómeno de la experiencia y de aquí se derivarán conclusiones que no son compatibles con el modelo epistemológico del que venimos hablando ni con la antropología subyacente. Los tres emplearán, a su manera, el razonamiento propio de los argumentos trascendentales y harán de la idea de trasfondo un elemento clave de sus propuestas. El uso de la argumentación trascendental en manos de estos autores será ligeramente diverso de la versión kantiana. De este modo, en lugar de centrarse en la mente del sujeto y en las condiciones de inteligibilidad para tener lo que llamamos experiencia, las formulaciones de estos autores se centran en el complejo formado por el sujeto conocedor y lo conocido como siendo un todo compacto.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.17.

<sup>135</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 9.

<sup>136</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.18.

<sup>137</sup> Cf. TAYLOR, C.: OME, p. 45.

<sup>138</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 9.

Ya hemos mencionado la recepción por parte de Taylor de la idea de Merleau-Ponty acerca del sentido y significatividad del trasfondo tácito en el que tiene lugar la experiencia de la percepción. De este autor, y de Heidegger, tomará la concepción del sujeto como agente encarnado,<sup>139</sup> que está esencialmente vinculado con el mundo. Por otra parte, el esfuerzo de Wittgenstein de recuperar la noción de agente como vinculado a una cultura, a una forma de vida, a un mundo de implicaciones y compromisos, supondrá para Taylor otro argumento a favor de la idea de agente encarnado.<sup>140</sup> Vemos pues cómo el enfoque que Taylor hace del conocimiento parte del hecho, y de la significatividad que ello supone, de que el sujeto es un ser encarnado que desde el principio está vinculado e implicado con el mundo.

Estos seres están en relación con un mundo y con los otros; este contacto original proporciona el contexto para dar sentido a todas sus construcciones de conocimiento, las cuales, aunque muchas están basadas en representaciones que hacen de mediación (*mediating depictions*), dependen para su significado de esa implicación primordial e indisoluble con la realidad circundante.<sup>141</sup>

#### 4.2.1. El sujeto encarnado

Precisamente, como ya hemos mencionado, el objetivo del artículo “The Validity of Transcendental Arguments,” era mostrar que la fenomenología moderna, concretamente la desarrollada por Heidegger y Merleau-Ponty, hace uso de la argumentación trascendental para mostrar la validez de la conclusión de que el sujeto es un agente encarnado vinculado, implicado o involucrado con el mundo.<sup>142</sup> Para Taylor, decir que el sujeto es un ser encarnado se debe entender como:

una afirmación sobre la *naturaleza* de nuestra experiencia y pensamiento, y de todas aquellas funciones que son nuestras en tanto que sujetos, más bien que sobre las condiciones empíricamente necesarias de estas funciones.<sup>143</sup>

---

<sup>139</sup> Cf. TAYLOR, C.: VTA, p. 21.

<sup>140</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 62. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla PHW.

<sup>141</sup> DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, pp. 18-19.

<sup>142</sup> Cf. TAYLOR, C.: VTA, pp. 21-22.

<sup>143</sup> *Ib.*, p. 22. La cursiva pertenece al texto original.

A partir de la lectura del texto de Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Taylor retoma la idea del filósofo francés de que experimentamos los objetos en un campo de significados, como cercanos o distantes, como arriba o abajo, como medios para alcanzar propósitos o como obstáculos. Es innegable que nuestro campo perceptual tiene una estructura con una orientación, con un primer plano y un trasfondo, con un arriba y un abajo. Cuando perdemos tal orientación, nuestra experiencia perceptiva ya no nos da acceso al mundo, sino que se derrumba nuestra captación normal de las cosas. Además, prosigue Taylor, el percibir el mundo como estando orientado tiene que ver con el modo en que actuamos, es decir, nuestro campo perceptual tiene la estructura que tiene porque es experimentado como un campo de acción potencial.<sup>144</sup> Actuamos en el mundo gracias a las capacidades que tenemos y si, por ejemplo, percibimos la direccionalidad arriba-abajo, es porque está en relación con la capacidad que nos permite actuar. Entonces, de alguna manera, el mundo, como es percibido, está estructurado por esa capacidad, una capacidad que es la de un agente encarnado.<sup>145</sup>

Lo que es mostrado es que nuestro pensamiento, experiencia, y en general nuestras funciones como sujetos, son tales que deben ser descritas como el pensamiento, la experiencia, etc., de un agente encarnado. Esto dice algo sobre la naturaleza de nuestra vida como sujetos. Dice, por ejemplo, que nuestra experiencia es constituida por nuestro sentido de nosotros mismos como agentes encarnados. (...) No podemos ser conscientes de un mundo, sin un sentido de nosotros mismos como sujetos encarnados, porque este sentido es constitutivo de nuestro ser consciente.<sup>146</sup>

Los rasgos propios de este agente encarnado son tres, a saber, el carácter propiamente corpóreo, la condición de agente, es decir, capaz de hacer cosas, y la noción de trasfondo sobre el que se despliega la comprensión de este agente. Podemos afirmar que estos tres aspectos, resultado de la argumentación trascendental desplegada por Taylor, configuran las condiciones trascendentales para el desarrollo de cualquier acto cognitivo del ser humano. Dicho de otra manera, gracias a esta argumentación se pueden identificar las propiedades esencialmente inherentes a la experiencia perceptiva humana, es decir, las condiciones fundantes de nuestra experiencia como sujetos. Por otra parte, también podemos concluir que, una vez que Taylor acepta que la percepción del mundo se configura desde un agente encarnado, tiene lugar una vinculación entre corporeidad y

---

<sup>144</sup> Cf. TAYLOR, C.: VTA, p. 23.

<sup>145</sup> Cf. *Ib.*, p. 24.

<sup>146</sup> *Ib.*, p. 26.

acción. Por este motivo se produce una relación casi inmediata entre conocimiento y acción en su propuesta filosófica.

El sujeto encuentra en el mundo demandas prácticas a las que tiene que hacer frente. Además, al estar encarnado, experimenta el mundo de manera radicalmente distinta a como lo haría un ser puramente espiritual, de modo que el cuerpo es a la vez una característica que permite, pero que también dificulta, el conocimiento. Lo limita, afirma Taylor, en la manera en que percibimos el mundo. Por ejemplo, no puedo percibir lo que está a mi espalda. Pero también el cuerpo posibilita un acceso al mundo donde la orientación juega un papel esencial en nuestra experiencia.<sup>147</sup> Como ya explicaba Taylor en *The Explanation of Behaviour*, y también hacíamos mención de ello al hablar de la validez de los argumentos trascendentales, esta orientación en el espacio está relacionada con la habilidad para habérselas con el mundo. Ser capaz de tratar con las cosas es una manera de orientación entendida como un “saber-cómo” (*know-how*) que requiere la capacidad de desenvolverse en el ambiente en que se encuentra el agente.<sup>148</sup>

Detrás de la concepción del sujeto encarnado Taylor advierte el intento que Merleau-Ponty lleva a cabo de ofrecer una concepción no dualista del conocimiento, por medio de una descripción de la experiencia original del sujeto en el mundo. Por una parte, el sujeto de Merleau-Ponty no es separable de su cuerpo y por otra, este cuerpo es sólo sujeto en la medida en que trata con el mundo que le rodea. En este sentido, según la interpretación de Taylor, ser consciente de uno mismo como sujeto es ser consciente de su cuerpo actuando en un mundo que trasciende al yo. Esto es otro modo de afirmar que la percepción está ligada a nuestro saber cómo tratar con el mundo exterior.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Cf. TAYLOR, C.: PHW, p. 62.

<sup>148</sup> Cf. TAYLOR, C.: *The Explanation of Behaviour*, p. 165.

<sup>149</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Review The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics by Merleau-Ponty and James M. Edie”, en *The Philosophical Review*, Vol. 76, nº 1, Jan., 1967, pp. 114-115.



#### 4.2.2. El papel del trasfondo en el conocimiento

Recordemos que, para Taylor, siguiendo a Merleau-Ponty, el trato cotidiano con las cosas está ligado con la intencionalidad puesto que los seres humanos tienen una serie de propósitos y objetivos que llevar a cabo. Al intentar alcanzarlos, el ser humano se encuentra con que las cosas aparecen para él en contraste con un trasfondo de significatividad más amplio, en función de la relevancia de los propósitos que persigue. Este trasfondo es entendido por Taylor como una comprensión compartida que cada individuo adquiere poco a poco mientras, primeramente, ejercita su habilidad para hacer frente a las cosas y, secundariamente, es educado en una cultura concreta.<sup>150</sup>

El trasfondo surge entonces a partir de la acción humana vinculada, y supone el contexto de inteligibilidad de la experiencia de este tipo de agente. Si un tipo dado de obrar humano (*human agency*) está vinculado en este sentido, como lo está el agente encarnado, entonces su experiencia no puede ser inteligible fuera del contexto que proporciona el trasfondo. El trasfondo es el contexto que hace inteligible la experiencia de un agente encarnado.<sup>151</sup> Si esto es así, el significado de cada elemento que se percibe es definido al colocarlo en un todo mayor. Con otras palabras, al sostener la necesidad del trasfondo de comprensión, lo que Taylor está definiendo es un cierto holismo necesario en cualquier teoría epistemológica, el cual socava el argumento fundacionalista de la propuesta epistemológica clásica. Pero también deja fuera de lugar la imagen representacional de nuestro captar el mundo. Efectivamente, si el captar las cosas implica la habilidad de hacer frente a ellas, el dualismo propio del representacionalismo no tiene razón de ser aquí.

¿Cómo entiende Taylor este hacer frente<sup>152</sup> a las cosas? De nuevo, en su posición vemos ecos de la propuesta de Heidegger y Merleau-Ponty. Desde una posición ordinaria, natural podríamos decir, argumenta Taylor que la pre-comprensión que tenemos del modo en el que hacemos frente a las cosas no es conceptual. El captar la realidad en el nivel más básico está constituido por un saber-cómo implícito y no articulado.<sup>153</sup> Quizá esto se ve más claro en las primeras etapas de la vida. Desde el principio los seres humanos hacen

---

<sup>150</sup> Cf. TAYLOR, C.: "What's wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World", p. 117.

<sup>151</sup> Cf. TAYLOR, C.: PHW, p. 69.

<sup>152</sup> El sustantivo inglés " *coping* " es derivado del verbo " *to cope* ", el cual hemos traducido como "hacer frente", "habérselas", "tratar", "afrontar", remite al concepto heideggeriano de "a la mano."

<sup>153</sup> Cf. TAYLOR, C.: OME, p. 55.

frente a las cosas, y sólo después somos inducidos a hablar. El lenguaje nos permite centrarnos en las cosas en tanto que cosas, seleccionar X en tanto que siendo X. Según argumenta Taylor, hacer esto cambia el modo en el que el sujeto vive y experimenta el mundo. Pero previamente a esto tiene que darse la pre-comprensión del entorno no conceptual.<sup>154</sup>

El modo en el que este trato cotidiano con las cosas socava toda teoría mediacional del conocimiento tiene que ver con la idea de la significatividad que las cosas tienen para el sujeto. En efecto, como Taylor argumenta, vivir y experimentar las cosas como poseyendo una cierta relevancia no puede ser situado ni únicamente desde dentro del sujeto, ni tampoco puede ser establecida únicamente desde fuera. La relevancia se manifiesta en la interacción misma entre el sujeto que conoce y el objeto/realidad conocida.<sup>155</sup> En el holismo que Taylor defiende cristalizan las ideas básicas acerca del sujeto encarnado, que posee un trasfondo de comprensión, gracias al cual las cosas se manifiestan como siendo significativas para sus propósitos.

De hecho, según afirma Taylor, todas las teorías que intentan rebatir la noción de agente desvinculado y, por tanto, la antropología subyacente, a favor de un sujeto vinculado con el mundo y consigo mismo, hacen uso de alguna manera de la idea de trasfondo. Heidegger lo llama pre-comprensión; Wittgenstein, en cuanto al estudio del lenguaje se refiere, afirma que no es posible definir algo ostensivamente sin tener un trasfondo previo de significado;<sup>156</sup> y Merleau-Ponty hablaba, como ya hemos visto, del mundo pre-objetivo. Una vez que se tiene claro el papel que tiene el trasfondo en el conocimiento y su surgimiento a partir de una vinculación directa del sujeto con la realidad, es posible dar razón de la actitud desvinculada propia de la tradición epistemológica que Taylor critica. En efecto:

Todos los ejercicios de pensamiento reflexivo y conceptual sólo tienen el contenido que tienen situados en un contexto de comprensión de trasfondo (*background understanding*), que subyace y es generado en el trato cotidiano (con las cosas).<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Rorty and Philosophy", en GUIGNON, C. and HILEY, D. (Eds.): *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp. 163-164.

<sup>155</sup> Cf. *Ib.*, pp. 166-167.

<sup>156</sup> Cf. TAYLOR, C.: PHW, p. 70.

<sup>157</sup> DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.54. El paréntesis es nuestro.

En definitiva, incluso la imagen del sujeto desvinculado, propia de la epistemología representacional, requiere el uso de la idea del trasfondo tácito. Así, valiéndose de la argumentación trascendental Taylor muestra que la actitud hacia las cosas exigida por la posición desvinculada, para poder ser inteligible, requiere primero que el sujeto esté vinculado con mundo. De hecho, captar las cosas como si fueran objetos neutrales es una modalidad de conocimiento que es posible dado el trasfondo de un modo de ser en el mundo en el cual las cosas son desveladas como siempre a mano.<sup>158</sup> La condición de posibilidad de la posición desvinculada neutral nos impide otorgar a esta posición el lugar paradigmático que supuestamente tiene en nuestras vidas, según el modelo epistemológico moderno.<sup>159</sup>

Sostenemos que, con estas afirmaciones, Taylor no pretende confrontar dos tipos de conocimiento. No hay que entenderlos como si fueran incompatibles, todo lo contrario, uno necesita del otro. Comprender el conocimiento desde el modelo desvinculado exige ver que para su realización tiene que apoyarse en el modelo de agente encarnado y vinculado con el mundo. En efecto, también el ser humano tiene la capacidad de desvincularse de ese modo original de compromiso y relación con la realidad, modificar su posición ante ella, e intentar describir las cosas desde un punto de vista neutral o más absoluto.<sup>160</sup>

El conocimiento teórico tiene que estar situado en relación al afrontamiento diario para ser el conocimiento que es. (...) Todos los ejercicios de pensamiento reflexivo y conceptual tienen el contenido que tienen sólo como situados en el contexto del trasfondo de comprensión que subyace y es generado en el afrontamiento diario.<sup>161</sup>

Pero hay que tener claro que este modo particular de conocimiento desvinculado y teórico es un modo, no “el modo”, el cual se deriva de la actitud vinculada con el mundo, actitud que es más primitiva que la actitud desvinculada.<sup>162</sup> Hay una continuidad desde el conocimiento ordinario y vinculado hasta el teórico y científico que requiere esa desvinculación y abstracción. Uno de los aspectos que cambian, a juicio de Taylor, es el grado en el que uno es consciente de lo que se conoce. El conocimiento desvinculado es altamente autoconsciente puesto que quiere llegar a una comprensión de la realidad que

---

<sup>158</sup> Cf. TAYLOR, C.: OME, p. 53.

<sup>159</sup> Cf. TAYLOR, C.: PHW, p. 73 y OME, p. 53.

<sup>160</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.69.

<sup>161</sup> TAYLOR, C.: “Rorty and Philosophy”, p. 166.

<sup>162</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.70.

no se alcanza enseguida. Sin embargo, el tipo de conocimiento que se tiene a nivel cotidiano es opuesto a esto. Como señala Taylor, pensar en el conocimiento como un continuo ayuda a ver la teorización desvinculada como un tipo de conocimiento entre otros, y no como el único, y permite reconocer su dependencia de un modo de ser y hacer en el mundo más primario y ordinario.

#### **4.2.3. El papel del lenguaje en el conocimiento**

Comenzábamos esta reflexión acerca del conocimiento afirmando que gran parte del error del modelo epistemológico heredado de Descartes subyace en el giro hacia el sujeto tan radical. Este modo tan particular de colocar al individuo en el centro del conocimiento está estrechamente ligado con la necesidad de contar con un buen método para alcanzar un conocimiento indubitante. Concretamente, una característica de este buen método tiene que ver con prestar atención a cómo se forman los juicios en cada mente particular. Si la mente da los pasos correctos, el sujeto alcanzará la evidencia y entonces obtendrá un conocimiento verdadero. La certeza, sostiene Taylor, en el planteamiento cartesiano es algo que la mente tiene que generar por sí misma.<sup>163</sup> Este aspecto configura el enfoque monológico de la teoría mediacional, porque el método es entendido paradigmáticamente como lo que se lleva a cabo por y en mentes individuales.<sup>164</sup> Es fácil ver el vínculo existente en esta posición epistemológica y el ideal de auto-responsabilidad que subyace en la modernidad. Efectivamente, al centrarse en lo que cada individuo debe alcanzar por sí mismo responsablemente, parece como si tuviera prioridad lo monológico frente a lo dialógico.<sup>165</sup> En este sentido, la epistemología moderna entiende el conocimiento como un logro de sujetos individuales.

Por otra parte, el hecho de hacer de la evidencia un asunto meramente individual ofrece un poderoso motivo para rechazar la autoridad.<sup>166</sup> Cualquier autoridad que pretenda ofrecer conocimiento verdadero sobre la realidad o cualquier ámbito de ella, es desestimada. Si el sujeto realmente puede estar seguro de que la base de su pensamiento

---

<sup>163</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 4.

<sup>164</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.106.

<sup>165</sup> Cf. *Ib.*, p.26.

<sup>166</sup> Cf. *Ib.*, p.103.

es clara y distinta y que los argumentos que ha seguido están guiados por un procedimiento correcto, entonces ya no es necesario la voz externa de la autoridad. El sujeto no puede validar los juicios de los demás de la misma manera, ni con el mismo grado de responsabilidad. con que valida los suyos.

Sin embargo, a juicio de Taylor, el conocimiento no puede ser una adquisición primariamente individual. Una de las razones que esgrime a favor de esta tesis es el papel que desempeña el lenguaje en el conocimiento. De este modo, por ejemplo, para llevar a cabo lo que el propio Descartes propone, se requiere el uso del lenguaje. Para reflexionar sobre el pensamiento, o cuando estamos en la actitud filosófica como la entiende la fenomenología, o para hacer explícito algo de lo que está implícito en el trasfondo de comprensión, es necesario el aparato conceptual que nos proporciona el lenguaje. Pero el lenguaje no puede ser creado por un sujeto individual. Así como la capacidad de oír o ver, puede ser actualizada en el ser humano simplemente estando expuesto al mundo que le rodea, no se puede afirmar lo mismo respecto de la capacidad lingüística, sino que es necesario ser iniciado en el lenguaje a través de la familia o la comunidad. Por otra parte, este contexto familiar y cultural es necesario porque las articulaciones individuales tienen sentido por referencia al trasfondo del que se nutren. Pero dicho trasfondo constituye un horizonte de inteligibilidad que está situado en algún lugar y momento histórico, es decir, está vinculado con una sociedad y una cultura. Finalmente, para que pueda haber un verdadero intercambio comunicativo y conocimiento, es preciso captar las emociones y reacciones de los otros.<sup>167</sup> A la vista de estas razones, si el lenguaje se construye desde formas de comunión, como concluye Taylor, entonces el origen del conocimiento también se encuentra más allá del sujeto individual. Por lo tanto, el enfoque monológico debe convertirse inevitablemente en un enfoque dialógico.

Por otra parte, el trasfondo de conocimiento refuerza el enfoque dialógico del conocimiento. Hemos señalado que la pre-comprensión se apoya sobre un trasfondo, a partir del cual las cosas adquieren relevancia y significación, que está conformado por las valoraciones y prácticas comunitarias. Como señala Bellomo:

El trasfondo tiene, pues, naturaleza *dialógica* en la medida en que está forjado en el espacio intermedio que se introduce en una comunidad que habla, siente y actúa a

---

<sup>167</sup> Cf. TAYLOR, C.: OME, p. 57.

instancias de él. Pero él mismo es, a la vez, nutrido y modificado a partir del aporte de las acciones, valoraciones y articulaciones de los individuos.<sup>168</sup>

Ahora podemos presentar la propuesta epistemológica de Taylor, su teoría de contacto, de forma más sistemática. Hemos visto, i) Taylor ubica el conocimiento en los amplios contextos preconceptuales corporales y socioculturales en el que tiene lugar, ii) además pone de relieve la inevitabilidad de ser un agente vinculado por el tipo de seres corporales, sociales y culturales que somos, iii) acentúa la naturaleza holística de la percepción y nuestro modo de conocer, y iv) recupera la conciencia dialógica puesto que, por el papel que desempeñan los demás en el conocimiento del sujeto, es imposible que éste sea un logro de mentes individuales.

El contacto aquí no se logra en el nivel de las Ideas, sino más bien en algo más primordial, algo que nunca evitamos. Es el contacto de seres vivientes, activos, cuya forma de vida implica actuar en y sobre un mundo que también actúa en ellos.<sup>169</sup>

Nuestra comprensión del mundo es holística desde el principio. (...) No hay tal cosa como una percepción simple, independiente. Algo tiene su estatus sólo dentro de un contexto mayor que es comprendido y dado por supuesto, pero en el que no nos centramos la mayor parte del tiempo.<sup>170</sup>

En este sentido, la incrustación es inevitable, y en un sentido fuerte: todos los ejercicios de pensamiento reflexivo y conceptual sólo tienen el contenido que tienen situados en un contexto de trasfondo de comprensión que subyace y es generado en el afrontamiento cotidiano.<sup>171</sup>

Detrás de nuestro pensamiento explícito, descentrado, desvinculado, incluso solitario, hay un contacto aún más básico con la realidad, no solo por y con el mundo con el cual tratamos, sino también con aquellas otras personas que tratan el mundo junto con nosotros.<sup>172</sup>

De la crítica que hemos presentado a la epistemología tradicional, se siguen varias consecuencias que el propio Taylor pone de manifiesto.<sup>173</sup> Primeramente, ahora es necesario concebir la razón de un modo diferente al que subyace en la tradición epistemológica. En esta nueva concepción de la racionalidad hay que prestar atención a

---

<sup>168</sup> BELLOMO, S. T.: “Reflexiones en torno a la tesis de la “incorregibilidad” cultural”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 41, 2009, p. 84.

<sup>169</sup> DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p. 18.

<sup>170</sup> *Ib.*, p. 53.

<sup>171</sup> *Ib.*, p. 54.

<sup>172</sup> *Ib.*, p. 106.

<sup>173</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 15.

un razonamiento crítico, especialmente relevante para el pensamiento moral, que ponga atención en la naturaleza de las transiciones de nuestro pensamiento. A este asunto prestaremos atención en apartado 4.4. De esta recuperación de una noción de razón más amplia se sigue el rechazo de las teorías morales que se basan únicamente en una concepción de la razón en términos instrumentales. En el capítulo cuarto presentaremos la crítica que Taylor hace de este tipo de teorías morales.

Todavía queda otra cuestión abierta una vez considerada la propuesta epistemológica de Taylor. Tras haber presentado su postura antifundacionalista y su rechazo del representacionalismo, ya no tiene sentido plantear la duda de la existencia real, extra-mental, de las cosas. Efectivamente, una postura escéptica es pertinente cuando no se tiene la seguridad de que lo que las ideas representan se corresponden con la realidad y se niega la posibilidad de un conocimiento directo de la misma. Pero la pregunta “¿existe el mundo?” ya no tiene razón de ser por la argumentación de Taylor acerca del conocimiento proporcionado por una teoría de contacto. Esta consideración nos abre el camino para presentar el intento que Taylor lleva a cabo por recuperar el realismo.

### **4.3. Recuperar el realismo**

¿Hasta qué punto la argumentación que venimos presentando de Taylor nos permite conocer la realidad tal y como es? Para responder a esta pregunta hay que referirse al realismo que Taylor sostiene, realismo no problemático, como él afirma, una vez que se abandona una concepción del conocimiento como mediación.<sup>174</sup> Es precisamente la posibilidad de conocer la realidad por medio de otra cosa lo que nos lleva al escepticismo, al relativismo y a las distintas formas de no-realismo. Taylor señala que esto ocurre porque, al fallar los argumentos fundacionalistas que establecen la verdad, nos quedamos con la imagen de un sujeto incapaz de establecer contacto con el mundo trascendente, con lo que está fuera de él.<sup>175</sup> Efectivamente, el argumento clave de una posición no-realista, sostiene Taylor, es la negación de la posibilidad de hacer una distinción entre la realidad

---

<sup>174</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, pp. 55 y 131.

<sup>175</sup> Cf. *Ib.*, p.55 y TAYLOR, C.: OME, p. 44.

y nuestra imagen de ella, es decir, confrontar el mundo tal y como es con el mundo como lo vemos.<sup>176</sup>

Sin embargo, su visión del sujeto intencional, encarnado y vinculado con el mundo, presupone un conocimiento fiable de la realidad. El punto de partida de este conocimiento es una comprensión pre-conceptual del mundo. Para que esto sea posible hay que entender esta comprensión como la de un agente comprometido, determinando la significatividad de las cosas desde sus objetivos, propósitos y necesidades. Pero esta relevancia no es impuesta por el sujeto, sino que surge desde una combinación de espontaneidad y receptividad. Parte del significado es impuesto por la realidad y parte es desvelada por medio de nuestro empeño por dar sentido a lo que nos rodea.<sup>177</sup>

Por supuesto que desde esta perspectiva puede haber afirmaciones acerca del mundo susceptibles de ser erróneas y con necesidad de corrección. De hecho, “el realismo no problemático permite que nuestras representaciones puedan cambiar para acomodarse a la realidad, es decir, en dirección a la verdad.”<sup>178</sup> Pero la realidad fundamental de que hay un mundo con el cual el sujeto está vinculado como un ser intencional y encarnado no pueden ser cuestionada significativamente. El realismo que Taylor sostiene afirma que la realidad fundamental del mundo no puede ser puesta en duda. Además, si no hubiera un mundo compartido por las partes en disputa no habría la posibilidad de encontrar un punto de referencia común para sus argumentos.

Me puedo preguntar si alguna de las formas de mi trato con el mundo distorsiona las cosas para mí. (...) Pero todas estas dudas sólo pueden surgir contra un trasfondo del mundo como el lugar omniabarcante (*all-englobing*) de mis implicaciones.<sup>179</sup>

El realismo que sostiene detrás de una teoría de contacto afirma que la comprensión del mundo a nivel más básico y pre-conceptual que tiene el sujeto, no es simplemente una comprensión construida por él. Se trata más bien de una co-producción entre el sujeto y el mundo. Esto significa que nuestro captar el mundo a este nivel básico

---

<sup>176</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Rorty and Philosophy”, pp. 168.

<sup>177</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p. 69.

<sup>178</sup> TAYLOR, C.: “What’s wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World”, p. 121. Aquí no debemos tomar el término “representaciones” (*representations*) como las representaciones que viene criticando del modelo epistemológico tradiciones. Más bien se refieren a las formulaciones que hacemos de la realidad.

<sup>179</sup> DREYFUS, H y TAYLOR, C.: RR, p. 93.



ocurre en la interacción de nosotros con las cosas.<sup>180</sup> Efectivamente, desde la perspectiva de Taylor la realidad acontece en un encuentro donde se ponen en relación los aspectos subjetivos propios del ser humano y las demandas propias de la realidad. Estas demandas aparecen en un espacio de apertura, un lugar donde las cosas emergen de la manera más plena, clara y sobresaliente.<sup>181</sup> Este espacio tiene que ver con el lenguaje, es decir, es el lugar donde se tejen las diversas articulaciones y por tanto no se constituye en la conciencia individual sino en el espacio público.

Pero todavía nos seguimos preguntado por la posibilidad de conocer cómo son las cosas independientemente de la interacción con los seres humanos, puesto que uno de los requisitos de las ciencias naturales es que nos digan cómo son las cosas en sí mismas. Algunos pensadores, como Richard Rorty con el que Taylor establece frecuentemente el diálogo, afirma que el trato cotidiano con las cosas es el único realismo que necesitamos para dar sentido a la ciencia.<sup>182</sup> Sin embargo, la posición de Taylor es diferente, puesto que argumenta en favor de ambas posibilidades: afirma, por una parte, la posibilidad de tener acceso directo a las cosas como ellas aparecen para nosotros en nuestro trato cotidiano con ellas, y, por otra, sostiene una visión realista de la ciencia admitiendo la capacidad que tiene de explicar las cosas en sí mismas, independientemente de su relación con los seres humanos, la cual denomina “realismo robusto.”<sup>183</sup> Vemos aquí de nuevo la tendencia de Taylor de buscar un punto medio entre posiciones aparentemente incompatibles.

Para comprender bien su defensa del realismo robusto, es necesario profundizar un poco más en el modo en que nos relacionamos con el mundo y cómo lo experimentamos. En esta interacción, Taylor descubre tres formas en que se establece la relación del sujeto con el mundo. La primera forma, mencionada anteriormente, tendría

---

<sup>180</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p. 93.

<sup>181</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Person”, en CARRITHERS, M., COLLINS, S., and LUKES, S. (Eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York, 1985, p. 277.

<sup>182</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.132. Precisamente el tema del realismo ha sido uno de los motivos principales para el diálogo entre ellos. A este respecto es interesante el artículo de Rorty titulado “Taylor on truth” (en TULLY, J. (Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, pp. 20-33) y la respuesta de Taylor en la que articula la necesidad de emplear la dicotomía esquema-contenido para poder hablar de la realidad. La idea que Taylor defiende es que no es posible captar el mundo independientemente de ninguna descripción. Una vez que se articula un esquema, gracias al cual se puede describir y comprender la realidad, es posible compararlos y llegar a ver por qué algunos son mejores que otros. (Cf. TAYLOR, C.: “Reply and re-articulation”, en TULLY, J. (Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, pp. 220-221.)

<sup>183</sup> DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.132

que ver con las condiciones físicas que el cuerpo del ser humano impone para poder experimentar el mundo, y las condiciones físicas que la realidad misma establece. Efectivamente, por ser nuestra estructura física como es y por ser la realidad física como es, no podemos ver los objetos que están en nuestra espalda, ni podemos atravesar cuerpos sólidos, por ejemplo. Esto nos está definiendo una serie de relaciones causales entre el sujeto y la realidad física.<sup>184</sup>

El segundo tipo de relación tiene que ver con las condiciones de inteligibilidad de nuestra experiencia. Como la naturaleza de esta experiencia está formada por la constitución del sujeto encarnado, los términos con los cuales la experiencia es descrita sólo tienen sentido en relación a esta forma de corporalidad.<sup>185</sup> Por ejemplo, desde el lugar donde estoy sentada en la biblioteca, veo la escena delante de mí orientada de una manera precisa. Si estuviera colocada en otra parte de la sala, la escena sería completamente distinta y mi experiencia de los objetos también.

La tercera forma que Taylor señala, además de las relaciones de causalidad y de inteligibilidad, es su realismo robusto. Desde esta posición se entiende nuestro ser corporal en un modo que permita, por una parte, dar sentido de los distintos modos en que estamos involucrados con las cosas y, por otra, a las estructuras del universo físico, tal y como son. En nuestro dirigirnos a la realidad, nos encontramos con objetos que nos permiten hacer cosas u obstaculizan nuestra acción. Es decir, los objetos no son tan flexibles como para poder hacer de ellos y con ellos todo lo que queramos, tienen unas características propias, una estructura, independientes de nosotros. Si, por ejemplo, me propongo saciar mi sed utilizando un colador a modo de vaso, veré mi intento bastante frustrado, o si rompo un folio pensando que su resistencia es la de un cartón duro me acabaré pegando un puñetazo en la cara. Como afirma Taylor,

Las cosas que se revelan para nosotros como obstáculos, ayudas, facilitadores, en definitiva, como lo que nos permite o impide algo (*affordances*), tienen por así decir una solidez y profundidad óptica. Establecen condiciones límite en nuestras actividades. Tienen lo que la filosofía ha llamado su “naturaleza”, la cual tenemos que respetar y a la cual tenemos que ajustarnos.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.133.

<sup>185</sup> Cf. *Ib.*, p.134.

<sup>186</sup> *Ib.*, p.138.

Esta noción de realismo robusto guarda una estrecha relación con su idea de realismo pluralista. El hecho de que se pueda afirmar que la ciencia nos ofrece afirmaciones de las cosas tal y como son en sí mismas, no entra en conflicto con la idea de que haya distintas perspectivas desde las que afrontar la realidad. En esto estamos de acuerdo con Taylor, la realidad no se agota sólo desde una dimensión, o desde lo que nos dice la ciencia. Hay también otros dominios de la realidad en los que la explicación científica no es pertinente y sin embargo también son partes importantes de la realidad.

Nuestra posición puede ser caracterizada como realismo robusto pluralista. Es decir, puede haber (1) múltiples modos de interrogar la realidad (esta es la parte “plural”), los cuales sin embargo (2) revelan verdades independientes de nosotros, esto es, verdades que requieren que revisemos y ajustemos nuestro pensamiento para captarlas (y esta es la parte del realismo robusto), y donde (3) fallan todos los intentos de reducir los diferentes modos de interrogar la realidad a un único modo de cuestionamiento, el cual produzca un dibujo o teoría unificado (por lo tanto ellos permanecen plurales).<sup>187</sup>

Sostenemos que esta posición pretende evitar una reducción dentro de la posición realista, en el sentido de que, como hemos dicho, no hay una única forma o enfoque de hablar de la realidad. Como señala Taylor, la ciencia no explica todos los modos posibles de ser,<sup>188</sup> pero aquello que afirma acerca de la realidad y la estructura del universo es independiente de nuestro trato cotidiano con las cosas.

#### **4.4. Ampliación de la racionalidad**

Cuando cerrábamos el apartado de la explicación del conocimiento, señalábamos que una de las consecuencias que se siguen de la propuesta epistemológica tayloriana y la antropología que le acompaña, era un intento de ampliar la noción de racionalidad con respecto a la que subyace en el modelo epistemológico clásico. Era Descartes quien sostenía que el razonamiento debe estar guiado rígidamente, desde el principio hasta el final, por un método definido.<sup>189</sup> Sabemos que la propuesta antropológica de Taylor aboga por la consideración del sujeto como un agente intencional, encarnado y vinculado con el

---

<sup>187</sup> DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: RR, p.154.

<sup>188</sup> Cf. *Ib.*, 160.

<sup>189</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Reason, Faith, and Meaning”, en *Faith and Philosophy*, Vol. 28, nº1, January, 2011, p. 9.

mundo. Esta perspectiva lleva implícita una noción de racionalidad diferente de la que subyace en la propuesta epistemológica tradicional. Como señala Ruth Abbey, sustentando la concepción de razón práctica, Taylor tiene una idea de razón que va más allá de los requerimientos formales usuales de la razón, como evitar la contradicción o la necesidad de coherencia lógica. Desde luego que esto forma parte de su concepto de razón, pero es algo más que esto.<sup>190</sup>

En el artículo “Rationality”, recogido en el segundo volumen de sus *Philosophical Papers*, y “Explanation and Practical Reason” publicado en sus *Philosophical Arguments*, Taylor desarrolla su concepción de racionalidad y el modo de proceder del razonamiento práctico. La idea de razón de la que parte, se basa en la noción griega ‘logos’, traducida como palabra, discurso o explicación.<sup>191</sup> Taylor indica que, en *La República*, Platón afirma que tener conocimiento real de algo es ser capaz de dar una explicación de ello, de donde saca la conclusión de que la comprensión racional está ligada con la articulación.<sup>192</sup> “Aspirar a la racionalidad es estar vinculado con la articulación, con encontrar las formulaciones apropiadas.”<sup>193</sup> Obviamente, dar una clara explicación implica evitar la contradicción e incoherencia en la argumentación, puesto que se supone que las formulaciones apropiadas son aquellas que son coherentes.

Volviendo a la noción de razonamiento práctico y a su propio modo de proceder, Taylor señala tres características que le son propias: hace uso del argumento *ad hominem*, procede por transiciones y ofrece la mejor explicación de aquello sobre lo que se está razonando. Veamos uno por uno, teniendo siempre en mente que principalmente es aplicable en el ámbito de las ciencias humanas, siendo la ética una de ellas.

El razonamiento práctico comienza desde algún punto compartido por las distintas posiciones en disputa.<sup>194</sup> “El argumento práctico arranca desde la base de que mi oponente

---

<sup>190</sup> Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 168.

<sup>191</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Rationality”, en *Philosophy and The Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 136.

<sup>192</sup> Cf. *Ib.*, p. 137.

<sup>193</sup> *Ib.*, p. 137.

<sup>194</sup> Sería posible plantear esta cuestión en términos algo diferentes. En el artículo titulado “Superando la separación entre fe y razón”, el profesor D. L. Schindler plantea el modo en que un filósofo cristiano debe dialogar con uno que no lo es. Para nuestro propósito, las creencias religiosas no son relevantes, lo relevante es que para que ese diálogo filosófico (no teológico) llegue a buen puerto, debe basarse en la evidencia a la que ambos filósofos pueden llegar a partir de la experiencia. “El filósofo cristiano sólo ha de tener cuidado, en la medida en que esté argumentando filosóficamente, de plantear el argumento formal o explícitamente en términos de la evidencia extraída del mundo de la experiencia y por tanto “en principio” accesible a la inteligencia y a los sentidos de cualquier otro ser humano. (...) Intentará por supuesto hacer la mayor justicia posible al mundo de la experiencia, sabiendo siempre que los resultados surgirán precisamente a

ya comparte al menos algunas de las disposiciones fundamentales hacia el bien y la justicia que me guían.”<sup>195</sup> Este elemento común puede ser más o menos explícito en cada posición.<sup>196</sup> A diferencia de las ciencias naturales que parten desde un punto de vista imparcial para dar una explicación neutral del mundo natural; en las ciencias humanas, la razón práctica siempre empieza desde algún posicionamiento concreto y este punto de vista debe ser reconocido por las dos partes. Por eso, explica Taylor, se trata de una argumentación *ad hominem*, porque está dirigida a quienes están involucrados en la conversación, a posiciones o sensibilidades particulares.<sup>197</sup> Por el contrario, el razonamiento propio de la ciencia natural es la argumentación apodíctica, ya que su objetivo es buscar un criterio neutral y principios independientes con los cuales juzgar las distintas posiciones.

Además, el razonamiento práctico es una empresa “inherentemente comparativa”<sup>198</sup> que procede por etapas. Muestra por qué una posición de las que están siendo disputadas es más fuerte que la otra, y para ello hace uso de ciertos términos que las partes implicadas pueden aceptar. El movimiento de una posición a otra más fuerte puede ocurrir mostrando una contradicción o un error que había en la posición previa y que se ha eliminado en esta nueva etapa. O puede haber una anomalía que la posición más débil no puede resolver pero que se disuelve en la posición fuerte. Sea cual sea el movimiento que se produzca, el argumento progresa porque se produce una ganancia epistémica que ninguna de las partes puede rechazar racionalmente.<sup>199</sup>

Finalmente, este tipo de razonamiento, como Taylor señala, nos proporciona la mejor explicación de aquello que está siendo debatido. Sin embargo, no sostiene que la mejor explicación articulada alcance la verdad definitiva de aquello que afirma. “Su mensaje es: cualquiera que sea lo que resulte ser la verdad, tú puedes mejorar tu posición

---

partir del escrutinio de esta evidencia “comúnmente accesible”, (...) debe llevar su causa en términos de evidencia respecto al uno y único mundo asequible.” (SCHINDLER, D. L.: “Superando la separación entre fe y razón: la relación circular entre filosofía y teología y sus implicaciones para la estructura relacional de conocimiento filosófico”, en PRADES, J. y MAGAZ, J. M<sup>a</sup>. (Eds.): *La razón creyente: actas del congreso internacional sobre la encíclica “Fides et Ratio”*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2002, pp. 339-341.) La propuesta de Taylor parte de alguna noción compartida de bien, mientras que Schindler lo hace a partir de la evidencia accesible a cualquier ser humano.

<sup>195</sup> TAYLOR, C.: EPR, p. 36.

<sup>196</sup> Cf. *Ib.*, pp. 50-51.

<sup>197</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Reply to Commentators”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, nº1, mar., 1994, p. 205.

<sup>198</sup> TAYLOR, C.: EPR, p. 54.

<sup>199</sup> Cf. *Ib.*, pp. 48, 51.

epistémica moviéndote desde X hasta Y; este paso es una ganancia.”<sup>200</sup> En este sentido, los productos de la racionalidad práctica son provisionales porque la mejor explicación que ha resultado de ella puede ser superada por otra perspectiva superior en el futuro, por una articulación más precisa. Podríamos concluir que para Taylor esto es así puesto que se trata de asuntos humanos, en los que no se puede llegar a una articulación exhaustiva de lo que está en juego. Creemos que esta afirmación tampoco excluye necesariamente un valor de verdad objetivo, sino que se subraya que el conocimiento humano de la verdad siempre es perfectible, siempre se puede llegar a un grado más profundo y exacto de lo que se conoce.

## **5. Consideraciones finales**

A lo largo de este primer capítulo hemos intentado ofrecer una panorámica general de algunos de los aspectos más relevantes que configuran el proceder filosófico de Charles Taylor, así como uno de los proyectos de mayor amplitud de su pensamiento, perfilar una antropología filosófica más adecuada que la que heredamos de la modernidad. A lo largo de los capítulos que componen este trabajo de investigación iremos desggranando cómo lleva a cabo esta empresa y, al mismo tiempo, prestaremos atención a las implicaciones morales que de ahí se derivan.

En la base de la crítica que Taylor elabora a la epistemología tradicional está la concepción del sujeto encarnado vinculado al mundo y tratando con él.<sup>201</sup> Hemos visto cómo, a partir de las condiciones de intencionalidad que posibilitan la experiencia, se llega a una mejor comprensión de lo que los seres humanos son como agentes que

---

<sup>200</sup> TAYLOR, C.: *EPR*, p. 54.

<sup>201</sup> Grimaldi ha puesto de manifiesto cómo la crítica de Taylor sobre el cambio epistemológico del siglo XVII se ha centrado sobre todo en el desplazamiento sufrido las propiedades primarias y secundarias en la física moderna. Lo que este autor señala es que, lo decisivo en este cambio, no fue simplemente la pérdida de estas propiedades, sino la pérdida de la doctrina del conocimiento como acto en Aristóteles. En este sentido, si bien Taylor recupera al sujeto, desde el punto de vista de Grimaldi no llega a recuperar la doctrina del acto en el conocimiento. Esta deficiencia se debe, según señala este autor siguiendo a Llamas, a que, para Taylor, todo conocimiento es hermenéutico, se da interpretado, es significativo. (Cf. GRIMALDI, E.: “La ética de los bienes en Charles Taylor”, en *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, 14, 2004, pp. 50-54, LLAMAS, E.: *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 267.)

conocen. De este modo, Taylor ha superado las creencias antropológicas distorsionadas a través de una corrección de la imagen del conocimiento que está entrelazada con ellas. Pero no sólo esto pues, como tendremos ocasión de presentar en el siguiente capítulo, al aclarar ciertas cuestiones antropológicas, se comprenden mejor las creencias morales y espirituales que subyacen en esta antropología.

Sin embargo, a pesar del cambio de la explicación del conocimiento con respecto a la recibida de la tradición a partir de Descartes, él mismo ve su propuesta en continuidad con ella. En efecto, ha llevado más lejos la exigencia de autorresponsabilidad y autoclaridad sobre nuestra naturaleza como agentes conocedores (*knowing agents*). En lugar de buscar una imposible justificación fundacional del conocimiento o esperar alcanzar una claridad reflexiva total sobre las bases de nuestras creencias, ha introducido la autocomprensión de los sujetos como parte esencial de los límites y de las condiciones del conocimiento. De este modo ha superado la ilusión de la que esta tradición ha sido presa al entender la individualidad como desvinculada y atómica.<sup>202</sup>

Pero también ha reivindicado una ampliación del concepto de razón. Frente a una comprensión de razón como algo que puede estar guiado, desde el principio hasta el final, rígidamente por un método definido, Taylor propone una forma de comprender la razón con un modo de proceder que se apoye en articulaciones. Pero la validez de estas articulaciones no proviene del sujeto únicamente, sino de una segunda fase de ratificación junto a los otros. Hay una cita que creemos merece la pena presentar aquí, a pesar de su extensión, que engloba las consideraciones que hemos presentado en los dos apartados anteriores.

El camino a través de la razón hacia la verdad inevitablemente implica una fase como de andar a tientas que sólo después puede ser ratificada gracias a la claridad que resulta al darle sentido. Hay dos facetas en esta ratificación. La primera viene de la claridad del sentido que damos, el cual debemos experimentar por nosotros mismos. La segunda viene del acuerdo general de todos aquellos involucrados en el razonamiento, los que realmente hemos dado sentido a las cosas. Porque el razonamiento es algo que no hacemos sólo en solitario, sino que inevitablemente implica colaboración dialógica e intercambio. Estas dos facetas nunca pueden estar completamente separadas una de otra. Descartes no sólo niega esta interrelación de andar a tientas y de ratificar, sino que supuso la ratificación como autoautenticación (*self-authenticating*) en la certeza de la claridad y distinción. La dimensión dialógica se pierde completamente de vista.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Cf. TAYLOR, C.: OE, p. 14.

<sup>203</sup> TAYLOR, C.: "Reason, Faith, and Meaning", p. 9.

A partir de estas afirmaciones, sostenemos que, si también en el ámbito moral es posible llevar a cabo un razonamiento como el que aquí propone Taylor, entonces se puede afirmar que en dicho ámbito se puede argumentar racionalmente. Esta es una de las ideas clave de Taylor con la que queremos cerrar este primer capítulo. Este reclamo nos parece muy importante si queremos salir del escepticismo moral y del subjetivismo propio en la cultura intelectual moderna.<sup>204</sup> Creemos que la antropología que sustenta su posición epistemológica también es clave para el éxito de esta empresa. En el tercer capítulo expondremos su realismo moral.

Por eso, y esta es la segunda idea que queremos recuperar, el intento de Taylor de formular una nueva antropología filosófica es tan necesario. Más que nueva, quizá habría que decir que se trata de un análisis de lo que hemos heredado de la modernidad y a partir de ahí salvar lo bueno y reelaborar los elementos que se han perdido por el camino. Por este motivo, podemos decir que lo distintivo de su formulación es que se trata de una propuesta hermenéutica. Como vamos a ver, esta manera de proceder es muy propia de Taylor, trazar el recorrido histórico, tratar de comprender el momento presente dentro de un todo temporal más amplio, analizando los cambios que se han sucedido con el tiempo en manos de distintos filósofos y pensadores, dentro del contexto en el que se produjeron. Concretamente, este recorrido histórico es necesario para explicar cómo hemos llegado a las nociones que ahora defendemos sobre nuestra identidad, cómo nos entendemos a nosotros mismos, puesto que las nociones que nos dan sentido en la actualidad provienen de otras pasadas que las nutren o en contra de las cuales se alzan. Precisamente este es el objetivo que nos proponemos en el siguiente capítulo.

---

<sup>204</sup> Cf. TAYLOR, C.: *EPR*, p. 34.





**CAPÍTULO II**  
**LAS FUENTES DEL SUJETO MODERNO,**  
**CONFIGURANDO LA IDENTIDAD**  
**DE UNA ÉPOCA**



## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

En el capítulo anterior hemos tratado de presentar el modelo epistemológico que surgió a partir de la revolución científica del siglo XVII. Según Taylor, esta comprensión concreta del conocimiento estaba vinculada con otro conjunto de motivos, que no eran precisamente epistemológicos. Concretamente, había una serie de ideales morales y espirituales, ligados a una visión antropológica definida, que hacían muy atractiva aquella propuesta epistemológica. Uno de ellos, como señalamos anteriormente, era el ideal de autorresponsabilidad. Esta mezcla de ideales, y las prácticas que los encarnaron, fueron configurando lo que Taylor describe como identidad moderna.<sup>1</sup> En este capítulo vamos a desgranar algunos de los aspectos más fundamentales que forman parte de esta identidad situándonos a partir del siglo XVII.

En aquel momento histórico Taylor observa el surgimiento de una nueva concepción del ser humano. En esta nueva antropología subyace una comprensión de la naturaleza del sujeto y su racionalidad diferente al planteamiento platónico y aristotélico. También se desarrolló una nueva visión del cosmos y de la naturaleza, y se produjo un cambio en el modo en el que el hombre se relaciona con ello, dando lugar a una nueva noción de libertad. Todas estas ideas se fueron generalizando en el pensamiento y la sensibilidad de las personas hasta llegar a nosotros.

Sin duda, este capítulo tiene un carácter marcadamente histórico y descriptivo. Lo hemos desarrollado siguiendo el sendero que el propio Taylor recorre en los capítulos más históricos de su obra magna, *Fuentes del yo*, que abarcan desde la segunda hasta la quinta parte del libro. Creemos que una presentación histórica con estas características es necesaria por una razón: apreciar más claramente la estrategia hermenéutica que Taylor despliega en su intento de articular la identidad moderna para dar razón del modo en que nos entendemos a nosotros mismos actualmente.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> No hay una fecha fija ni exacta que marque el comienzo y el fin de la modernidad en el pensamiento de Charles Taylor. De lo que se trata para él es de comprender las transformaciones que han ocurrido en nuestra cultura y sociedad durante los últimos tres o cuatro siglos. (Cf. TAYLOR, C.: *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. ix.) En la traducción española la cita es ligeramente distinta a la original, puesto que aquí sólo queda reflejado “los tres últimos siglos.” (*Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 11.) Abbey ofrece la siguiente interpretación: “Puesto que el objetivo de Taylor es la exploración de cómo se originan las varias concepciones contemporáneas del yo y ciertos valores que prevalecen en las sociedades occidentales, evita cualquier demarcación estricta del período de la modernidad. En lugar de dar la sensación de una modernidad terminada o superada, piensa que estamos todavía viviendo las características del yo en las que se centra en el libro.” (ABBEY, R.: “Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*”, p. 271.)

<sup>2</sup> Una propuesta de interpretación del enfoque hermenéutico con el que Taylor se enfrenta al estudio de la modernidad se puede encontrar en el artículo de Javier García Calandín, “Modernidad hermenéutica en

## 1. Aclaraciones preliminares

### 1.1. Relación ideas – prácticas

Antes de dar paso al desarrollo histórico que configuró la nueva antropología, consideramos necesario hacer una aclaración para no malinterpretar la propuesta de Taylor. Nuestro autor es consciente de que, en general, para que las ideas tengan influencia a gran escala en las personas, es necesario que se materialicen en hábitos y prácticas sociales. De no ser así, de permanecer para siempre en el ámbito de las ideas, nunca llegarían a arraigar y configurar la vida de los seres humanos. Alguien ha dicho que las ideas sólo se comprenden cuando se viven y se dejan de entender cuando se dejan de vivir.<sup>3</sup> Taylor sostiene que las prácticas sociales han tenido un papel fundamental en la formación de esta identidad moderna. En este sentido afirma:

La identidad moderna surgió porque los cambios ocurridos en las autocomprensiones, vinculadas a un amplio ámbito de prácticas –religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas–, convergieron y se reforzaron entre sí para producirla.<sup>4</sup>

Gracias a esta afirmación, y a otras parecidas,<sup>5</sup> podemos concluir que nuestro autor no tiene por objetivo ofrecer una explicación “idealista” de todos los cambios ocurridos, entendiendo por ello una postura que pretendiera explicar el cambio de la realidad sólo a través de y gracias a las ideas. Él mismo expone que hay dos enfoques diversos, pero complementarios, a los que se puede recurrir para ofrecer una explicación histórica del proceso de configuración de la identidad moderna. Uno de ellos tendría por objetivo ofrecer una explicación causal diacrónica de esta identidad. Hacer esto significaría buscar

---

Charles Taylor”, en *Quaderns de filosofia i ciència*, 40, 2010, pp. 105-111. Así mismo, la tesis doctoral de este autor recoge un profundo análisis de los presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral de Taylor.

<sup>3</sup> Cf. MORALES, T.: *Forja de Hombres*, BAC, Madrid, 2011, p. 116.

<sup>4</sup> TAYLOR, C.: *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 284. En adelante haremos referencia a esta obra bajo la sigla FY.

<sup>5</sup> En esta misma línea se expresa cuando dice que “vivimos en una sociedad cuyas prácticas encarnan una cierta noción de identidad, y de bien humano.” (TAYLOR, C.: “Legitimation Crisis?”, en *Philosophy and the Human Science, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 287. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla LC.)

Al referirse al modo de pensamiento desvinculado afirma que “hemos sido entrenado para hacer esto, no sólo a través de doctrinas, sino a través de todas las disciplinas que han sido inseparables de nuestro moderno modo de vida.” (TAYLOR, C.: “The Moral Topography of the Self”, en MESSER, S., SASS, L. y WOOLFOLK, R. (Eds.): *Hermeneutics and Psychological Theory*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1988, p. 310. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla MTS.)

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

lo que causó esta identidad a lo largo del tiempo. Pero él mismo confiesa que no se puede embarcar en la empresa de ofrecer una descripción de estas características que sea clara y plausible.<sup>6</sup> El segundo planteamiento trataría de presentar el surgimiento de la identidad moderna desde una perspectiva interpretativa, es decir, ofrecer una explicación acerca del atractivo que esta nueva identidad ejerció en las personas de aquella época. Preguntarse por este atractivo es lo mismo que esclarecer la fuerza espiritual que hay en el fondo de esta identidad. Taylor se inclinará por este enfoque y para llevar a cabo esta tarea de una forma convincente, tratará de articular las nociones de bien que ella contiene, las ideas fuerza que hicieron vibrar a los individuos de entonces y a nosotros ahora.

Aunque el enfoque causal diacrónico y el interpretativo sean explicaciones diferentes, no son independientes el uno del otro como hemos mencionado anteriormente. Comprender en qué consiste la fuerza de ciertas ideas conlleva captar lo relevante que hay en ellas y el modo en que llegaron a ser centrales para una sociedad, en un momento dado, gracias a esa importancia. Taylor sostiene que toda la historiografía se apoya en la comprensión de la motivación humana.<sup>7</sup> Motivación, podemos añadir, que puede ser entendida como la aspiración al sentido arraigada en los seres humanos: esclarecer cómo responden, a qué aspiran en sus vidas y con sus acciones, la importancia que conceden a ciertos fines y no a otros, etc.

El mejor modo de explicar el poder de un ideal, requiere entonces hacer explícito la imagen de bien que encarna y afirma, puesto que es esto precisamente lo que atrae a quienes lo abrazan. Para nuestro filósofo, la premisa sobre el atractivo de las nociones del bien proporciona el punto de partida de su enfoque sobre la vida moral. En todo este proceso, se interesa por los ideales morales y por el modo en que las personas comprenden su situación existencial. Sostiene que, en gran medida, todas estas ideas existen y están presentes en nuestras vidas a través de su incrustación en las prácticas. Por práctica entiende “cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón de haz-y-no-hagas.”<sup>8</sup> Ejemplos de prácticas son la forma de educar a los hijos, de saludar por la calle, de tomar decisiones en grupo por medio de votaciones, de celebrar acontecimientos importantes en la vida de las personas, etc.

---

<sup>6</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 280.

<sup>7</sup> Cf. *Ib.*, p. 280.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 282. Bellomo señala acertadamente que, en el pensamiento de Taylor, las prácticas adquieren una relevancia especial en tanto en cuanto están ligadas siempre a una valoración de la realidad. (Cf. BELLOMO, S.: “Reflexiones en torno a la tesis de la “incorregibilidad” cultural”, p. 84.)

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

En todas las prácticas que existen en la vida social, subyacen ideas que articulan patrones de conducta, formulaciones que pretenden expresar conscientemente el razonamiento implícito en ellas. Sin embargo, para muchos de nosotros moviéndonos en un nivel práctico, las ideas serían secundarias respecto a los patrones. Fácilmente vemos cómo, en muchas ocasiones, vivimos de acuerdo a ciertas prácticas sin ser del todo conscientes del razonamiento implícito en ellas. Pero también puede plantearse la relación en un nivel teórico, es decir, es posible formular una serie de ideas sin que se encarnen, todavía, en una práctica concreta. ¿Cómo entiende Taylor la relación entre ideas y prácticas, quién influye a quién? La respuesta para él es clara: el cambio puede suceder en ambas direcciones y, a veces, por motivos ajenos a unas y otras.<sup>9</sup> Podemos concluir entonces que la relación entre las nociones del bien y las prácticas que llegan a ser un vehículo de ellas es recíproca: por una parte, las nociones del bien pueden arraigar en la vida de la gente cuando se encarnan en las prácticas y, por otra, las prácticas vienen a expresar y perpetuar las nociones del bien que la gente sostiene.

Frente a este planteamiento, Carlos Thiebaut ha manifestado la sospecha de encontrarse frente a un desenfoque conceptual. Ciertamente considera un error analizar los cambios históricos basándose en un orden único de factores, pero se muestra escéptico ante la posibilidad que Taylor parece negar, a saber, la pertinencia de los relatos objetivadores, en perspectiva de tercera persona, referidos a macroestructuras. Para Thiebaut la clave más bien está en llegar a formular relatos históricos de la génesis real de la misma perspectiva de primera persona en la que se constituye nuestra subjetividad moral. Él apostaría por establecer relatos de la génesis misma de lo subjetivo. El filósofo español sugiere que entendamos los procesos de autointerpretación que se configuran en formas explícitas de identidad como el rostro interno de las prácticas sociales que pueden ser interpretadas desde fuera en una perspectiva de tercera persona. De este modo, si bien un texto de filosofía puede ayudarnos a percibir qué problemas y qué razones movían a quienes lo escribieron, sostiene que hay que considerar también que esas disciplinas son prácticas de interpretación que necesitan ser contextualizadas en otras prácticas de interpretación diferentes y que para tal análisis caben relatos objetivadores.

Por otra parte, también señala que no se debe identificar o confundir los criterios valorativos que definen las identidades morales con las ideas filosóficas y culturales que

---

<sup>9</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 284.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

explícitamente aparecen en los textos teóricos y artísticos de nuestra historia. Le resulta dudoso que la cuestión interpretativa que Taylor plantea como método histórico pueda ser cabalmente abordada desde un análisis centrado casi exclusivamente en los textos explícitos de nuestra subjetividad. En definitiva, ante la crítica que Thiebaut dirige al proceder de Taylor en *Fuentes del yo*, la posible solución que concibe es llevar a cabo un ejercicio que complementa el análisis textual. Sólo así se podría acercar la historia de la filosofía y de la cultura al punto de vista que se interesa en el lado interno y valorativo de las prácticas y dar sentido y respuesta a los planteamientos de Taylor.<sup>10</sup> Sostenemos que la solución a la que apunta Thiebaut es llevada a cabo por el propio autor canadiense en obras posteriores como *Modern Social Imaginaries* y *A Secular Age*. En estos trabajos profundiza en el desarrollo de otras prácticas sociales que menciona en *Fuentes de yo* pero que parece no prestar la suficiente atención.

### 1.2. La noción de “identidad moderna” tayloriana

La segunda aclaración que queremos hacer tiene que ver con lo que subyace en el concepto de “identidad moderna”. En las palabras de Taylor que hemos citado, le hemos visto decir que la combinación de prácticas religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas, entre otras, tuvieron gran peso en la conformación de la identidad moderna. Cada una, a su manera y en su ámbito concreto, ha contribuido al desarrollo de ciertas ideas propias de la modernidad sobre el sujeto y su actitud moral. De este modo han favorecido la aparición de un espacio común de comprensión, en el cual han crecido y se han arraigado las ideas sobre el yo y el bien que llegan hasta nosotros, algunas de las cuales estudiaremos en este capítulo.

En general podemos distinguir dos enfoques en la investigación sobre la identidad de las personas. Uno de ellos es el que responde a la pregunta sobre lo que hace que una persona en un momento 2 sea la misma persona que en el momento 1. Sostenemos que este tipo de enfoque en la identidad temporal no es el que Taylor lleva a cabo, sino que

---

<sup>10</sup> Cf. THIEBAUT, C.: “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, pp. 135-137.



## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

se sitúa más cerca del segundo, a saber, el que se centra en cuestiones relevantes sobre las creencias, valores, deseos u otras características psicológicas.

El sentido del yo así definido (en parte por la identificación de lo que realmente son asuntos importantes, o criterios, o bienes) es algo más que la mera conciencia reflexiva de ser un sujeto (temporalmente) continuo, tratado, por ejemplo, por empiristas clásicos como David Hume, y planteado de nuevo en la discusión reciente por Derek Parfit. Esta última conciencia es bastante independiente de valoraciones éticas. El hecho de que el asunto de la identidad haya sido planteado en conexión con esta mera autoconciencia, en contraposición del sentido más rico de la situación moral, es en sí mismo un producto de la perspectiva desvinculada que ha ayudado a dar forma al yo moderno.<sup>11</sup>

Sin embargo, a pesar de todas las cuestiones relevantes, Taylor no se hace cargo de todas ellas. Como veremos se centra sobre todo en los rasgos inherentes a la identidad moral del sujeto. Pero también intenta dilucidar las manifestaciones epocales del yo (en Taylor las nociones de identidad, yo y persona están estrechamente vinculadas y en ocasiones empleadas indistintamente). Estas últimas se refieren a los modos de ser persona, sujeto humano, que se han constituido o descubierto a lo largo del tiempo.

De acuerdo con lo dicho, en el análisis tayloriano de la construcción de la identidad moral moderna creemos que es necesario distinguir dos planos diferentes, pero íntimamente relacionados. Por un lado, hay que prestar atención a los aspectos propiamente antropológicos que configuran la comprensión del sujeto moderno. Dentro de estos aspectos nos encontraremos con algunos elementos marcadamente históricos, precisamente los que caracterizamos como propios de la modernidad. Pero sostenemos que también existen elementos ontológicos que forman parte de todo sujeto, con independencia de la época histórica en la que se desarrolle su vida. (En el próximo capítulo señalaremos las características esenciales que Taylor identifica en el ser humano.) Y, por otro lado, junto a la antropología, hay que sacar a relucir las nociones de bien o los ideales morales, que se van configurando a la par. Si algo caracteriza la comprensión de la noción de identidad en Taylor, es precisamente la vinculación entre ésta y el mundo moral en el que cada sujeto está inmerso.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> TAYLOR, C.: "The Dialogical Self", en HILEY, D., BOHMEN, J. F., and SHUSTERMAN, R. (Eds.): *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, p. 306. Los paréntesis son nuestros.

<sup>12</sup> Así lo manifiesta en múltiples ocasiones: "Mi identidad define de alguna manera el horizonte de mi mundo moral. (...) Mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral." (TAYLOR, C.: "Identidad y Reconocimiento", en *Revista Internacional De Filosofía Política*, 7, May, 1996, pp. 10-11.) "La identidad personal y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

En el artículo titulado “Identidad y reconocimiento”, Taylor nos da unas claves para comprender el discurso de la identidad moderna. Siguiendo la propuesta de Erik Erikson, define identidad en sentido psicológico con los siguientes términos:

Una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversación y seguir redefiniendo a lo largo de su vida.<sup>13</sup>

En este sentido, para definirme a mí misma sería necesario que articulara mi identidad moral, política, cultural, nacional, religiosa, etc. Es decir, todo aquello que aporta información relevante sobre mí misma. Dentro de la identidad global, podemos decir que hay otras “identidades parciales” que atañen a las dimensiones relevantes del ser humano.

Una vez que tenemos una primera definición de lo que comporta la identidad en sentido psicológico, es necesario plantear algunas distinciones. La primera es aquella que distingue entre identidad individual (mi identidad) e identidad grupal o colectiva (la identidad española, musulmana). Pero si buscamos definir la identidad moderna, tendremos que considerar también el discurso propio, o los ejes, que se emplean en cada época histórica para definir al sujeto, en términos generales o teóricos, y que le distingue del de otras épocas. No se trata de definir la identidad del sujeto llamado René Descartes, sino la identidad “prototipo” del sujeto moderno, en contraposición con la identidad del sujeto medieval, por ejemplo.

Según sostiene Taylor, lo propio del modo de definir la identidad moderna, a diferencia de la identidad premoderna,<sup>14</sup> es que el discurso de aquella gira en torno a tres ejes, mientras que el de ésta gira en torno a uno. Este eje, común a ambas identidades, tiene que ver con disponer de un horizonte moral. Este horizonte es lo que permite identificar lo que es realmente importante o lo que tiene una significatividad menor para la persona. Un sujeto premoderno se encuentra con un horizonte dado por la sociedad de

---

inextricablemente entretejidos.” (TAYLOR, C.: FY, p. 19.) En el tercer capítulo desarrollaremos el vínculo que establece entre identidad y bien.

<sup>13</sup> TAYLOR, C.: “Identidad y Reconocimiento”, p. 10. En otro lugar apunta la siguiente noción de identidad siguiendo también al psicoanalista americano: “definir mi identidad es definir con qué debo estar en contacto para funcionar completamente como un agente humano, y específicamente para ser capaz de juzgar y discriminar y reconocer que es realmente valioso o importante, tanto en general como para mí.” (TAYLOR, C.: LC, p. 258.)

<sup>14</sup> En esta línea de argumentación, se podría establecer una comparación interesante entre el discurso de la identidad moderna y la postmoderna. Taylor no entra en esta consideración.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

la que forma parte, el cual no cuestiona ni pone en duda. En cambio, para un sujeto moderno la definición del horizonte se convierte en una cuestión personal, cada uno debe asumirlo como propio. Esta particularidad nos sitúa, como señala Taylor, en el segundo eje del discurso de la identidad propiamente moderna.

La identidad moderna se entiende como algo personal, en el sentido de que puede ser potencialmente original e inédita y, por consiguiente, inventada o asumida en cierta manera.<sup>15</sup> Este segundo eje, por lo tanto, tiene que ver con todo lo personal e individual que conlleva el asunto de la identidad. De la propuesta de Taylor se desprende que este acento en lo individual se puede concretar de dos maneras. Una primera posibilidad nos ofrecería a un sujeto inventando o creando su identidad, puesto que ésta tiene que ser original e inédita. De algún modo desde esta posición se rechaza el horizonte moral como algo dado. La segunda posibilidad mostraría al sujeto asumiendo como válidos los elementos dados que forman parte de su identidad. De este modo el individuo hace suya su identidad después de la aceptación y reconocimiento de lo que le es dado. Además de estas dos posibilidades, creemos que aún hay una tercera, aquella que combine las dos anteriores, parte de la identidad es creada y parte es asumida como válida.

Finalmente, el tercer eje en torno al cual gira el discurso de la identidad moderna tiene que ver con la identidad colectiva. Es esta identidad, sostiene Taylor, la que ofrece las “lealtades morales y universales” gracias a las cuales el individuo se puede definir. Pero el grupo, como comunidad histórica, también presentará un horizonte propio de su cultura y ofrecerá formas de pertenencia histórica.<sup>16</sup> Según Taylor, la tradición cultural aporta el lenguaje y los marcos referenciales, los significados. Es fácil ver cómo la identidad individual y la colectiva son planos paralelos pero entremezclados. La identidad del grupo tiene necesidad de ser asumida por los individuos que lo forman, puesto que tal identidad no podría subsistir si los miembros del grupo no se definieran en esos términos.

Efectivamente, como sostiene Taylor, el discurso sobre la identidad en términos modernos pone un énfasis en lo individual y personal que estaba ausente en épocas anteriores. Para un premoderno, la identidad dependía de lo universal antes que de lo personal. Además, los horizontes estaban ya establecidos y enteramente dados, no había nada que inventar o innovar. En cambio, para un moderno, la cuestión primordial es que,

---

<sup>15</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Identidad y Reconocimiento”, p. 12.

<sup>16</sup> Cf. *Ib.*, p. 15.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

si bien sigue habiendo un horizonte moral con ciertos elementos dados, este debe ser asumido o descubierto o rediseñado por el individuo.<sup>17</sup>

En definitiva, la idea de identidad moderna que llega hasta nosotros, se concibe como lo que diferencia a la persona entre sus semejantes e iguales, y por eso es necesario que se particularice. Ante esta exigencia, vemos cómo el término identidad queda restringido a menudo a esta componente diferencial, a expensas de los elementos universales, aportados por la identidad colectiva, que tienen con frecuencia un peso más definitivo en nuestro horizonte moral. Efectivamente, desde la perspectiva de Taylor, es esta identidad colectiva la que proporciona el contexto o el trasfondo para la identidad individual ya que la tradición cultural es la que aporta el lenguaje y los marcos referenciales imprescindibles para el sujeto.

Una vez hechas estas distinciones, en varias citas de Taylor comprobamos cómo, en efecto, el rasgo característico de aquello que forma parte del contenido de la identidad moderna y lo que la valida es este acento en lo personal y propio del individuo. Por ejemplo, en el “Prólogo” de *Fuentes del yo*, cuando aclara lo que quiere decir al emplear los términos de identidad moderna sostiene:

Con este término quiero designar el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno.<sup>18</sup>

En otro lugar afirma que el desarrollo de la identidad moderna tiene que ver con

(...) el sentido que tenemos de nosotros mismos como sujetos libres, que se autodefinen (*self-defining*), cuya comprensión de su propia esencia o de sus propósitos paradigmáticos está basada desde ‘dentro’, y ya nunca más desde un supuesto orden cósmico en el cual ellos están colocados.<sup>19</sup>

Y de nuevo en *Fuentes del yo*, en la parte de conclusiones, Taylor recapitula todo lo que conlleva el complejo de la identidad moderna. Este complejo está formado por las conexiones entre la visión moral moderna y sus múltiples fuentes, por un lado, y las

---

<sup>17</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Identidad y Reconocimiento”, p. 12.

<sup>18</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 11. El paréntesis pertenece al texto original.

<sup>19</sup> TAYLOR, C.: “Foucault on Freedom and Truth”, en *Philosophy and The Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 155.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

diferentes concepciones evolutivas del yo y sus facultades características, por otro. Además, esos conceptos del yo se unen a ciertas nociones de interioridad, que son particularmente modernas y van entrelazadas en la perspectiva moral.<sup>20</sup> Con estos tres ejemplos queda manifiesto el lugar central que ocupa la aportación individual y personal en la identidad moderna.

Antes de cerrar este apartado de cuestiones preliminares, y por la relación que tiene con la noción de identidad en su comprensión moderna, creemos que es necesario aclarar la distinción entre la noción de persona y la noción de identidad. En ocasiones las explicaciones de Taylor nos parecen un poco ambiguas porque da la sensación de que habla de ambos conceptos como si fueran intercambiables, pero creemos que se trata de nociones diferentes. En cuanto a la idea de identidad moderna que Taylor viene utilizando, hay un componente importante de autocomprensión y autointerpretación por parte del sujeto para definir tal identidad.<sup>21</sup> De hecho, el contenido de aquello que es mi identidad en lo que de exclusivo tiene sólo lo puedo definir a partir de esta autointerpretación. Sin embargo, en cuanto al concepto de persona se refiere, este componente subjetivo no forma parte de tal definición. Una persona es “persona” con independencia de cómo se interprete a sí misma. El contenido de la definición de persona no depende de mí de la misma manera en que el contenido de mi identidad sí depende de mí.

Formando parte de la definición de persona puede haber elementos esenciales que no sean explícitos en un momento dado, que no estén presentes en la conciencia de la gente de una forma articulada, pero eso no quiere decir que no sean esenciales para la persona. Por ejemplo, Taylor considera que un elemento que no cambia es el hecho de que el ser humano siempre está situado en un espacio moral, en relación con lo que él llama “fuentes morales.” Por otra parte, el lenguaje y la capacidad ligada a él también es esencial para el ser humano y, por lo tanto, un rasgo propio de la naturaleza humana es su dimensión dialógica. En el siguiente capítulo desarrollaremos este asunto con mayor profundidad.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 673.

<sup>21</sup> Cf. TAYLOR, C.: LC, p. 258.

<sup>22</sup> A pesar de estas características que Taylor señala como propias de la persona, queda abierta la cuestión de si en última instancia satisfacen la definición de persona. Desde nuestro punto de vista, el definir el concepto de persona apelando únicamente a sus capacidades nos resulta problemático. ¿Qué pasa cuando alguna persona carece de alguna de ellas o aún no las ha desarrollado completamente? ¿Deja por ello de ser persona?

## 2. Aspectos propios del sujeto moderno

Lo que afirmábamos sobre el empeño de Taylor de sacar a la luz las nociones de bien que subyacen en la identidad moderna, se comprende mejor al poner de manifiesto otra de sus tesis fundamentales. Estamos tan imbuidos de la identidad moderna que no podemos rechazarla completamente.<sup>23</sup> Y esto es así por la atracción que experimentamos hacia los bienes que forman parte de tal identidad. Sin embargo, sostiene que es necesario ofrecer una crítica que nos libere de comprendernos a nosotros mismos de la forma estrecha y reducida a la que esta identidad nos conduce en algunos aspectos, sobre todo en lo que a la moral se refiere. Si logramos sacar a la luz los ideales sobre los que se apoya esta identidad y si logramos liberarlos de una comprensión empobrecida, seremos capaces de ofrecer esa crítica constructiva de la identidad moderna. Este es el objetivo, en parte, de *Fuentes del yo* y de varios artículos recogidos en sus *Philosophical Papers*. Y esto es lo que también justifica el desarrollo histórico que nuestro filósofo nos propone porque, para saber dónde estamos, es necesario saber de dónde venimos.

No creo que sea posible abarcar tal riqueza y complejidad si no entendemos la manera en que se ha desarrollado la concepción moderna del yo, partiendo de imágenes precedentes sobre la identidad humana. Este libro trata de definir la identidad moderna describiendo su génesis.<sup>24</sup>

Éste es precisamente el objetivo que nos proponemos en estas dos secciones, describir cómo hemos llegado a la formulación de la identidad moderna. En este apartado presentaremos cuatro aspectos históricos que forman parte del sujeto moderno desde la perspectiva de Taylor. En el siguiente nos adentraremos en las fuentes de este sujeto, prestando especialmente atención al desarrollo de tres facetas clave en la lectura de Taylor de la modernidad: la interioridad, la noción expresivista de la naturaleza como fuente interior y la afirmación de la vida corriente.

El primer aspecto que nuestro filósofo señala como siendo característico en la comprensión del sujeto de esta época es un cierto sentido de interioridad. A este asunto está dedicado la segunda parte de *Fuentes del yo* y el artículo titulado “The Moral Topography of the Self” (1988). Taylor sostiene claramente: “La noción moderna del yo

---

<sup>23</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, p. 7.

<sup>24</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 12.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

está relacionada con un cierto sentido de interioridad.”<sup>25</sup> Como mostraremos en el siguiente apartado, nuestro filósofo apunta a Agustín como la fuente lejana de este modo de comprender la interioridad puesto que, para él, este movimiento hacia el interior era esencial para el ser humano. Si bien el giro agustiniano tenía una motivación religiosa, puesto que era el camino para llegar a Dios, poco a poco esta meta se irá perdiendo. En la modernidad, el recurso a la interioridad tendrá que ver con el autocontrol, por un lado, y con la autoexploración por otro. Ideales que al correr del tiempo entrarán en tensión.

Respecto al camino de la autoexploración, Taylor señala al humanista y filósofo francés del siglo XVI, Michel de Montaigne, como una figura clave en el inicio de este proceso. A él le seguirán en el siglo XVIII Jean-Jacques Rousseau y Johann Gottfried von Herder. El yo que trascurre por esta ruta se ve a sí mismo como una entidad con profundidad interior y cree que conocer y expresar esa interioridad es una tarea valiosa en sí misma.<sup>26</sup> Precisamente, el valor reside en que, en este giro hacia el interior, este yo descubre y entra en contacto con lo que realmente es. Al expresar sus emociones y sentimientos da voz y forma a su identidad individual. En lo concerniente al autocontrol, será René Descartes, en el siglo XVII, el responsable del inicio de esta vía, seguido por John Locke. Estos filósofos, influidos por la ciencia de Francis Bacon y Galileo, conciben al sujeto como idealmente desvinculado, tratando de controlar y dominar tanto el mundo como a sí mismo. Efectivamente, este sujeto hace de su mundo un objeto y se posiciona frente a él tratando de comprenderlo y controlarlo.

Como segundo aspecto propio de la identidad moderna Taylor señala la creencia de que hay algo profundamente valioso acerca del contacto con la naturaleza. Veremos cómo esta idea, relacionada con la autoexploración, se gesta en contraposición de la noción de sujeto desvinculado. Una de las facetas del yo moderno tiene que ver con el sentido de que la interacción con el mundo natural puede ser una fuente de renovación moral. Tanto Rousseau como autores románticos defenderán la idea de que tal contacto capacita al sujeto para estar atento a la voz de la naturaleza en su interior.

---

<sup>25</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 161. Es necesario aclarar que la noción de yo no es exclusiva de la modernidad, lo propio es el modo en que esta noción, en su uso moderno, se refiere al agente humano. Como explica Taylor, en cada lengua hay expresiones reflexivas que nos permiten hablar de cómo dirigimos nuestros pensamientos y acciones hacia nosotros mismos. Pero hacer esto es algo diferente de la sustantivación de esta noción, es decir, de convertir el término “yo” en un nombre al añadirle el artículo “el” o “un.” Esta posibilidad en el uso del término “yo” como sustantivo se debe, argumenta Taylor, a un giro en la autocomprensión del sujeto propio de la modernidad. (Cf. TAYLOR, C.: MTS, pp. 298-299.)

<sup>26</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 248.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

La tercera característica del yo moderno, relacionada con la autoexploración y el contacto con la naturaleza interior, es el sentido de su propia singularidad y originalidad. Según Taylor, será precisamente Herder, inspirador del romanticismo alemán, quien formule por primera vez esta idea. Esta experiencia lleva aparejada la necesidad, casi mandato podríamos decir, de ser fiel a la individualidad propia. Detrás de este mandato subyace la creencia de que ser un yo es en última instancia un proyecto individual. En este sentido, Taylor afirma que el objetivo de la autoexploración llega hasta nosotros a través del ideal de la autenticidad. El germen de dicho ideal se encuentra en la idea herderiana de que cada individuo tiene su propia forma original de ser humano, a la cual debe ser fiel. Una vez que el sujeto siente el imperativo ético de ser fiel a su peculiaridad y particularidad tenemos el ideal de la autenticidad configurado.

Junto con lo ya señalado, se va desarrollando otra idea fundamental para la identidad moderna, la cual aparece como la cuarta de nuestra lista, la afirmación de la vida corriente. Dentro de la cultura occidental, este cambio del centro de gravedad a favor de la vida corriente supuso una revolución moral y espiritual. A partir de la reforma protestante, seguida de la Ilustración, las actividades consideradas superiores hasta entonces (la contemplación, la vida civil del guerrero o la vocación monástica) pierden su excelencia y cobra más importancia la manera de vivir ordinaria en el trabajo y la familia. Esta exaltación de la vida corriente está estrechamente vinculada con el empeño por mejorar las condiciones de vida de los individuos y la reducción del sufrimiento innecesario.

### 3. Fuentes del yo moderno

Una vez que quedan reflejados los aspectos históricos que, a juicio de Taylor, forman parte del yo típicamente moderno, conviene profundizar en los orígenes de cada uno. El objetivo principal que persigue nuestro autor en *Fuentes del yo*, como ya hemos hecho manifiesto, es comprender la identidad moderna teniendo en cuenta su génesis. Hablamos de fuentes en plural porque en todo este proceso ha habido un trabajo conjunto en diferentes planos y direcciones. Creemos que esta pluralidad de fuentes es otro de los



## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

motivos por los cuales es difícil delimitar las fechas exactas del período de la modernidad y lo que complica grandemente el realizar un recorrido exhaustivo por todos los factores que han configurado esta identidad. Estamos de acuerdo con Gracia Calandín cuando sostiene que la comprensión histórica es para Taylor una búsqueda de las fuentes.<sup>27</sup> Este ejercicio histórico es valioso porque nos ayuda a ser conscientes de las ideas de bien que subyacen en los aspectos fundamentales de la identidad moderna. Sólo cuando estos bienes salen a la luz y somos conscientes de ellos, es posible su renovación y recuperación, logrando así una mejor comprensión de nosotros mismos.

En esta misma línea de interpretación se sitúa Ruth Abbey al considerar el estudio de la dimensión histórica que Taylor lleva a cabo. En este sentido, la filósofa americana señala un triple propósito en este modo de proceder. i) Un propósito genealógico, a través del cual pretende desenterrar las formas iniciales a partir de las cuales surgieron las perspectivas actuales; ii) un propósito práctico, ya que pretende contribuir a la labor de autoconocimiento, arrojando luz sobre los aspectos de la identidad que damos por sentado o que consideramos naturales y que, sin embargo, son el producto de los advenimientos históricos; y iii) un propósito emancipatorio con el cual brinda la ocasión para que los individuos eviten la tendencia moderna a ocultar la pluralidad de bienes que reclaman nuestra lealtad.<sup>28</sup>

### **3.1. Consecuencias de la revolución científica del siglo XVII**

Siguiendo con el tema que nos ocupa acerca de las fuentes del yo moderno, comenzábamos la introducción de este capítulo haciendo una breve referencia a la herencia recibida tras la revolución científica del siglo XVII, no sólo a nivel epistemológico sino también antropológico y moral. Según sostiene Taylor, hubo dos cambios que se introdujeron en este siglo de grandes consecuencias antropológicas, que arraigaron en parte gracias a esta revolución. Uno de ellos fue la nueva visión cosmológica que se desarrolló en ese momento. De una imagen del mundo como

---

<sup>27</sup> Cf. GRACIA CALADÍN, J.: “Modernidad hermenéutica en Charles Taylor”, p. 111.

<sup>28</sup> Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, pp. 72-73.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

ordenado por las Ideas, se pasó a una comprensión del universo como un mecanismo.<sup>29</sup> El otro cambio fue el rechazo de las llamadas propiedades antropológicas o secundarias. Más adelante veremos cómo tanto el uno como el otro influyeron también en el concepto de libertad que se estaba gestando en este período.

Antes del siglo XVII, las cosmologías dominantes veían el universo regido por un orden significativo, es decir, un orden que tenía sentido por sí mismo y el cual daba sentido a los seres humanos. Así, las cosmologías premodernas entendían el mundo como la encarnación de un esquema subyacente, un orden de Ideas con sentido, preexistente e independiente del ser humano. Comprendían los diferentes niveles y tipos de existencias como expresiones de este esquema, en el cual cada cosa tenía su lugar necesario. Todos los espacios debían ser rellenados porque formaban parte de un orden significativo, el cual, en virtud de esta significatividad, promovía su realización. Además, este sistema era un sistema cerrado, es decir, que cada cosa tenía su lugar, no había espacio para más, ni debía quedar ningún hueco vacío.<sup>30</sup>

Continúa exponiendo Taylor que cuando se erosiona esta base metafísica, cuando el orden de las Ideas deja de ser algo que encontramos y pasa a ser algo que construimos, el cosmos se ve desprovisto de su significatividad moral intrínseca y de las prescripciones que guiaban la vida humana. Esto da lugar a una nueva definición de naturaleza. Efectivamente, en la comprensión premoderna, la naturaleza de algo se entendía como la idea que esa cosa ejemplifica y cada idea era inteligible dentro del todo ordenado.<sup>31</sup> Desde esta perspectiva, el esquema de totalidad es anterior a la manifestación empírica del sistema. Sin embargo, para un moderno, la naturaleza de una cosa se identifica por los factores y las fuerzas internas que hacen que funcione como lo hace, los cuales no pueden ser comprendidos como siendo independientes o preexistentes a la cosa.<sup>32</sup> Entendida de esta manera, la naturaleza ahora es interior.<sup>33</sup> Si aplicamos esta idea al ser humano, entonces habrá que entender que su naturaleza viene definida por sus objetivos y aspiraciones, puesto que estas son las fuerzas inherentes a él. Por eso hablamos de naturaleza interior, a diferencia de la naturaleza exterior que vendría estructurada y determinada de antemano.

---

<sup>29</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, p. 5.

<sup>30</sup> Cf. TAYLOR, C.: LC, p. 256.

<sup>31</sup> Cf. *Ib.*, p. 257.

<sup>32</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 379.

<sup>33</sup> Cf. TAYLOR, C.: LC, p. 257.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

La revolución científica supuso también una gran purga en los lenguajes científicos. Previamente, como señala Taylor, se hacía ciencia empleando lenguajes que admitían la dimensión expresiva como parte importante de la explicación. Era el caso, por ejemplo, del lenguaje de las correspondencias, en el cual, los elementos de diferentes dominios del ser podían corresponderse entre ellos porque encarnaban el mismo principio.<sup>34</sup> Sin embargo, tras la revolución todo esto se eliminó. Empleando la expresión de Max Weber, Taylor caracteriza esta comprensión del cosmos en su versión moderna como el “desencanto” del mundo, o “neutralización del cosmos”.<sup>35</sup> Cuando una situación ya no da el sentido ni determina para los sujetos los fines y propósitos que deberían llevar a cabo, se dice que la situación se ha objetivado. Una situación así objetivada sería neutral, en el sentido de que el agente funciona en ella determinando por sí mismo los propósitos que quiere alcanzar.<sup>36</sup> Como veremos en la siguiente sección, según Taylor, la comprensión del universo como un mecanismo fue la inspiración para el continuo desarrollo de la conciencia desvinculada moderna, siendo Descartes el mayor promotor del agente desvinculado. Efectivamente, la nueva cosmología brindó la oportunidad de aspirar a una comprensión del sujeto sobre la base de una abstracción de su existencia respecto al resto del universo.

En lo que al rechazo de las propiedades secundarias se refiere, hay que dejar claro que éste fue uno de los mayores empeños de la revolución científica del siglo XVII a juicio de Taylor. Lo característico de estas propiedades es que, aun perteneciendo a las cosas, sólo se captan en la medida en que estas cosas son experimentadas por un ser humano.<sup>37</sup> Se podría afirmar, por lo tanto, que en un mundo sin sujetos de experiencia tales propiedades no podrían ser atribuidas con sentido a los objetos. Este es el motivo por el cual fueron comprendidas como siendo subjetivas, en relación a los sujetos, y no como siendo propiedades absolutas de las cosas.<sup>38</sup> Y por eso, estas cualidades no podían ser integradas en la ciencia natural del mismo modo que las primarias, las cuales no dependen de la experiencia del sujeto para ser predicadas de las cosas. Por ejemplo, sólo para seres

---

<sup>34</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Rationality”, p141. El ejemplo que el propio Taylor ofrece en esta página tiene que ver con la refutación que se hizo a Galileo acerca del descubrimiento de las lunas de Júpiter. Haciendo uso del lenguaje de las correspondencias, el objetor a Galileo sostenía que los animales, como un microcosmos, tienen siete ventanas en la cabeza, a través de las cuales entra el aire, la luz, el alimento al cuerpo. Del mismo modo en los cielos, como un macrocosmos, el número de planetas debía ser necesariamente siete.

<sup>35</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 210.

<sup>36</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, p. 4.

<sup>37</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 267.

<sup>38</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Concept of a Person”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 106.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

como nosotros, capacitados con el tipo de sensibilidad especial que llamamos visión, podemos decir que las cosas tienen color. El color es, por lo tanto, una propiedad secundaria. Pero también lo son la dulzura, el calor que uno siente, etc. Estas propiedades se rechazan en base a que son variables y no susceptibles de validación intersubjetiva. Pero el motivo último de su rechazo, argumenta Taylor, es que se consideran subjetivas, porque estas propiedades son, en su naturaleza, dependientes de nuestra sensibilidad. Están colocadas ontológicamente no en las cosas sino en nuestra sensibilidad.<sup>39</sup>

Junto con las propiedades secundarias físicas susceptibles de ser predicadas de los objetos físicos, Taylor señala otro tipo de propiedades que también dependen de la experiencia del sujeto para su atribución a los objetos que las portan. Concretamente se trata de todo el ámbito de las emociones y sentimientos, con lo que conllevan de significados propiamente humanos. Por lo relevantes que son este tipo de propiedades para la propuesta antropológica y moral de Taylor, dedicaremos un apartado a esta cuestión en el tercer capítulo, cuando presentemos la visión del hombre como animal autointerpretativo.

### **3.2. El sujeto desvinculado cartesiano**

El cambio en la cosmovisión ocurrió entremezclado con un importante cambio antropológico. La nueva visión cosmológica fue la condición de posibilidad de la desvinculación y objetivación del mundo y la fuente de inspiración para el continuo desarrollo de la conciencia desvinculada moderna.<sup>40</sup> Como desarrollaremos más adelante, en esta aspiración a la desvinculación está en juego uno de los grandes temas morales de la modernidad, el asunto de la libertad.

En la generación y configuración de la idea de sujeto desvinculado hay dos asuntos importantes que requieren atención: el autodomínio y la reflexividad radical, vinculados con la interioridad. Desde la lectura tayloriana es Descartes la figura clave que une estos dos aspectos, los cuales, por otra parte, no son una invención cartesiana. En

---

<sup>39</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Self-Interpreting Animals", en *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 46-47.

<sup>40</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, p. 5.

cuanto al autodomínio se refiere, veremos la propuesta cartesiana en contraste con la posición platónica. Y en relación a la reflexividad radical, consideraremos la visión de Descartes como una prolongación de la propuesta agustiniana. Lo que sin duda es original en Descartes es la nueva visión antropológica que surge de la combinación de autocontrol y reflexividad radical, cuyo centro es el sujeto desvinculado.

### **3.2.1. El autocontrol**

Platón en *La República* afirmaba que somos buenos cuando nos gobernamos a nosotros mismos por medio de la razón, y malos cuando somos dominados por los deseos. Dominarse uno a sí mismo quiere decir, desde esta perspectiva, que la parte superior, es decir, la razón, controla la parte inferior constituida por los deseos y las pasiones. Comprender la razón al estilo platónico, es entenderla como la capacidad que nos permite ver y comprender la verdadera estructura de las cosas, la realidad tal y como es. Para el ser humano, el conocer va unido a la acción en muchas ocasiones. Por eso, actuar según la razón, es actuar de acuerdo a esta verdadera estructura, lo que equivale a actuar según la naturaleza de las cosas.<sup>41</sup> En esta línea de argumentación, que la razón rija en nosotros quiere decir entonces que somos movidos a actuar por la visión y comprensión correcta de las cosas, y que, además, queremos imitar el bien que esa visión revela. En definitiva, cuando la razón lleva las riendas del individuo, es la visión correcta de la realidad la que le gobierna y, por lo tanto, en su alma reina el orden. Al igual que para Platón, para otros muchos a lo largo de los siglos, ha resultado evidente que el pensamiento y la razón ordenan nuestras vidas para el bien. Sin duda, en estas propuestas, no se producía la dicotomía ontológica entre el bien y la verdad que hoy en día tiene lugar.

Si para Platón, el autodomínio de la razón tiene que ver con el reconocimiento de un orden racional preexistente que es dado, el cual no se pone en duda y cuya bondad intrínseca se acepta, y actuar de acuerdo con él, para Descartes todo esto ya no es posible. Como señala Taylor, Descartes rechaza el modelo teleológico y abandona cualquier teoría del logos óntico.<sup>42</sup> Influido por la doctrina de Galileo, comprende el universo como un

---

<sup>41</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 74.

<sup>42</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 204.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

mecanismo, de modo que ya no es posible aceptar un orden con las características platónicas. Por el contrario, pasa a ser entendido como un orden hecho por el ser humano y no encontrado fuera de sí mismo. Esto es fácil de entender una vez que tenemos en cuenta las consecuencias de la revolución científica y la visión del cosmos desencantado, como hemos mencionado anteriormente.

Al exponer en el primer capítulo la epistemología moderna, señalábamos que el conocimiento para Descartes tiene que ver con la representación correcta de las cosas. Supone contar con una imagen interna de la realidad externa. En este sentido, el orden de las ideas deja de ser algo que encontramos y pasa a ser algo que construimos. Para el filósofo francés ya no existe el orden de las Ideas platónico que nos ayude a comprender la realidad física. Captar la realidad ahora requiere desvincularse de la habitual perspectiva dentro de la cual la persona corriente tiende a ver los objetos. Según sostiene Taylor, para Descartes es necesario objetivar el mundo, incluyendo nuestros propios cuerpos. Esto significa que hay que tratarlos de un modo mecanicista y funcional, como los vería un observador externo desinteresado.<sup>43</sup> Desde esta postura desvinculada el cuerpo es visto por el sujeto como el mecanismo que media las conexiones causales entre el mundo y el alma.<sup>44</sup> La claridad y exactitud exigida por Descartes, requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos para observar desde una perspectiva desvinculada.<sup>45</sup>

La ontología, antropología y epistemología cartesiana ofrecen una explicación muy diferente de lo que significa el autodomínio de la razón con respecto a la doctrina de Platón. Efectivamente, para Descartes, la racionalidad, la facultad del pensamiento, es la capacidad que poseemos para construir órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento. El autodomínio, entonces, consiste en que nuestras vidas se configuren por los órdenes contruidos por nuestra capacidad de razonar según los parámetros apropiados, que para Descartes son los de la evidencia. Para este filósofo, que la razón domine tiene que ver con el control instrumental, incluso de las pasiones.<sup>46</sup> Él mismo reinterpreta las tradiciones morales antiguas a la luz de este nuevo ideal de control

---

<sup>43</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 206.

<sup>44</sup> Cf. TAYLOR, C.: "The Motivation behind a Procedural Ethics", en BEINER, R. y BOOTH, W.J. (Eds.): *Kant & Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven, 1993, p. 341.

<sup>45</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 207. Con lo que hemos expuesto en el primer capítulo, se entiende mejor por qué Taylor afirma que esta posición, además de implicar el rechazo de la ontología tradicional, violenta la manera habitual de experimentar las cosas. Si nuestra existencia es, y no puede ser de otra manera, encarnada, entonces la exigencia de la desvinculación distorsionará la manera de entender nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos.

<sup>46</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 305.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

racional desvinculado. Según sostiene Taylor, la hegemonía de la razón sobre las pasiones para Descartes no es un asunto de hacerlas inoperativas, como era el deseo de los estoicos, por ejemplo. Sino que de lo que se trata es de comprenderlas para subordinarlas instrumentalmente a la razón. De este modo, Descartes ofrece una teoría funcional de las pasiones, mostrando cómo hay que usarlas dominándolas e instrumentalizándolas para los propios propósitos.<sup>47</sup>

En definitiva, al llegar a Descartes, se han producido dos grandes cambios en la visión cosmológica con respecto a los antiguos, cuyas consecuencias se reflejan en la comprensión del dominio de la razón y que empujan hacia una imagen del sujeto desvinculado. Por una parte, el cosmos ya no es percibido como la encarnación de un orden significativo que defina el bien, sino que el mundo es entendido como un mecanismo. Y por otra, el cosmos ya no establece nuestros fines, sino que es el ámbito de posibles medios para nuestros fines. De este modo, adquirir una intuición del mundo como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como un ámbito en el que ejercer cierto control instrumental. Como afirma Taylor, la hegemonía de la razón se define ahora en términos de la dirección del obrar humano, al que se subordina un ámbito funcional.<sup>48</sup>

### **3.2.2. Reflexividad radical**

Este sujeto desvinculado no sólo aspira a una perspectiva cada vez más desconectada y desinteresada del mundo, sino también de sí mismo. Paradójicamente, este proceso de desvinculación con respecto al yo se ha producido a la par de otro desarrollo típicamente moderno, el cual Taylor denomina “reflexividad radical.” Esta reflexividad radical debe ser entendida como el resultado de centrarse en uno mismo en tanto que se considera un yo, es decir, girar la atención hacia un tipo de yo que experimenta conocimiento, sentimientos, etc. “La reflexividad radical destaca una especie de presencia ante sí mismo, inseparable del hecho de que uno sea el agente de la experiencia.”<sup>49</sup> La clave en esta posición no sólo es centrarse en uno mismo, sino en hacer

---

<sup>47</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Motivation behind a Procedural Ethics”, p. 341.

<sup>48</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 211.

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 188.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

de la experiencia vivida por el sujeto, es decir, la propia experiencia subjetiva, su foco de atención.

El mundo como yo lo conozco está ahí para mí, es experimentado por mí, o pensado por mí, o tiene significado para mí. (...) Normalmente nos desprecupamos de esta noción de la experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas. Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención, hacernos conscientes de nuestra conciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es a lo que llamo adoptar una postura de reflexividad radical, o bien, adoptar el punto de la primera persona.<sup>50</sup>

Para comprender el proceso que desemboca en esta reflexividad radical, Taylor presta atención al desarrollo de la noción de interioridad inaugurado por Agustín de Hipona. Sin duda que la idea de reflexionar sobre uno mismo no es nueva del periodo de la modernidad ni de la edad media. Taylor no pretende proponer la tesis de que en momentos anteriores no existiera un sentido de reflexividad. Quizá no empleaban el término “yo”, pero hablaban del “alma.”<sup>51</sup> Ya los antiguos moralistas recomendaban el conocimiento de uno mismo. Así estaba escrito en el templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo.” Para llevar a cabo esta tarea y para curar el alma poniendo en práctica las virtudes, era necesario hacer un ejercicio reflexivo, es decir, pensar en uno mismo, recapacitar sobre lo que uno hace y sobre sus deseos.

Sin embargo, fue Agustín, según sostiene Taylor, quien, por motivos espirituales, hizo del camino hacia la interioridad un aspecto crucial para acceder a una condición superior.<sup>52</sup> Este filósofo sostenía que dentro de uno mismo está el sendero que lleva hacia Dios. Del mismo modo que para admirar la grandeza de Dios en la creación, basta con colocar los ojos en ella; para ver a Dios como la fuente del sustento espiritual del ser humano, basta con centrarse en las capacidades que Dios ha puesto en él. Para Agustín Dios se está dentro del hombre y puede ser encontrado en la intimidad de la autopresencia.<sup>53</sup> Es precisamente en esta actitud en la que Agustín se vuelca hacia el yo, donde Taylor señala el inicio de lo que interpreta como reflexividad radical. “Difícilmente

---

<sup>50</sup> TAYLOR, C.: FY, pp. 187-188. La cursiva pertenece al texto original.

<sup>51</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Dialogical Self”, p. 304.

<sup>52</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 185.

<sup>53</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 314. Taylor observa que Agustín es el origen de la vertiente de la espiritualidad occidental que busca la certeza de Dios en el interior, ya que él comienza muchos de sus argumentos sobre la existencia de Dios con la perspectiva de la primera persona. (Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 200.)



## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental.”<sup>54</sup>

Sin embargo, y dando un gran salto en el tiempo, Taylor señala que el giro hacia uno mismo que Descartes llevó a cabo es algo muy diferente a la interiorización agustiniana. Según el parecer de nuestro filósofo, la importancia del vuelco reflexivo cartesiano, y su radicalización, reside en alcanzar una certeza muy autosuficiente. Ya no se trata de un camino hacia Dios, sino de alcanzar la plenitud de la claridad de la que el sujeto carecía hasta entonces. Descartes inaugura la interioridad de autosuficiencia.<sup>55</sup> Efectivamente, esta postura requiere que el sujeto se centre en sí mismo como agente de la experiencia para hacer de ella su objeto. Por otra parte, si tenemos en cuenta que el acceso a la experiencia varía en función del sujeto que se acerque a ella, vemos que la posición de un sujeto respecto a su propia experiencia es única. En efecto, el acceso que yo misma tengo a mi propia experiencia, el hacer de mi experiencia el objeto de mi consideración, es completamente diferente a como lo haría cualquier otra persona. Eso es, a juicio de Taylor, lo que hace de cada sujeto un ser que puede hablar de sí mismo en primera persona.<sup>56</sup> Y esta posición es propia de filósofos como Descartes, Locke y Kant. La tesis de Taylor en este punto es clara:

El giro hacia uno mismo es ahora también e inevitablemente un giro hacia uno mismo en la perspectiva de la primera persona – un giro hacia el yo como un yo. Esto es a lo que yo me refiero con reflexividad radical. Porque estamos tan profundamente incrustados en ella, no podemos sino emplear un lenguaje reflexivo.<sup>57</sup>

### **3.3. El yo puntual lockeano**

Hay que tener en cuenta que la aspiración a la desvinculación propia del sujeto cartesiano está motivada por una concepción de libertad muy particular. Esta libertad continúa configurando el yo moderno y será John Locke quien articule la postura más radical de desvinculación a través de lo que Taylor denomina el yo “puntual.”<sup>58</sup> La clave

---

<sup>54</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 189.

<sup>55</sup> *Cf. Ib.*, pp. 221-222.

<sup>56</sup> *Cf. Ib.*, p. 188.

<sup>57</sup> TAYLOR, C.: MTS, p. 312.

<sup>58</sup> TAYLOR, C.: FY, pp. 82 y 224.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

de este sujeto ideal es la capacidad de obtener control, del mundo y de sí mismo, a través de la desvinculación. Y esta desvinculación como hemos señalado, lleva consigo la objetivación, término que Taylor introduce con alguna reserva y que enseguida explica para evitar confusiones. El modo en que nuestro autor entiende la objetivación tiene que ver con la capacidad de despojar a un dominio dado de la realidad, o del ser, de su fuerza normativa. Supongamos que el modo de ser de las cosas en un ámbito de la realidad ha establecido normas para nosotros, o ha determinado de un modo u otro nuestros fines o propósitos. Cuando se adopta una nueva posición ante ella considerándola neutra con lo que respecta a la significatividad que pudiera tener, se considera, según sostiene Taylor, que ese ámbito de la realidad se ha objetivado.<sup>59</sup> Hemos considerado un ejemplo de objetivación en el cambio de comprensión del cosmos, de verlo como la encarnación del orden de las Ideas pasó a ser concebido como un gran mecanismo. En este sentido, una vez objetivada una situación se puede funcionar en ella como en un ambiente neutral, desprovisto de toda relevancia intrínseca, dentro del cual llevamos a cabo los propósitos que hemos determinado por nosotros mismos.<sup>60</sup>

Lo peculiar entonces de este yo puntual lockeano estriba para Taylor en que la exigencia de la desvinculación es más radical que en Descartes. En efecto, el paso que se dio hacia esa desvinculación total del yo a través de la objetivación requería también rechazar la teleología y las posibles definiciones del sujeto humano en términos de una cierta tendencia inherente hacia la verdad y el bien. Locke, al desestimar lo innato, abre el camino hacia una comprensión antiteleológica de la naturaleza humana, tanto del conocimiento como de la moral.<sup>61</sup>

Por lo que respecta al conocimiento, Locke se pronuncia en contra de la visión antigua que concibe a los seres humanos como naturalmente dispuestos a reconocer el orden racional de las cosas. Pero también milita contra la visión moderna cartesiana en la medida en que ésta ve a los sujetos con una cierta tendencia hacia la verdad o en sintonía con ella. La propuesta lockeana en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, sostiene, según expone Taylor, que nuestras concepciones del mundo son síntesis de ideas que originalmente recibimos de la sensación y la reflexión. Bajo la influencia de la pasión, la costumbre y la educación, se hacen esas síntesis sin buenos fundamentos. Si bien es

---

<sup>59</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 224.

<sup>60</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, p. 4 y FY, p. 224.

<sup>61</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 230.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

verdad que desde antiguo se vienen atacando los errores inculcados por la costumbre y la importancia de la buena educación, lo nuevo en la propuesta lockeana es la desvinculación que afecta a todo el proceso mental. No es fruto simplemente de un nuevo modo de experiencia de la primera persona, sino que depende de una teoría objetivadora de la mente.

Taylor señala los tres pasos que Locke sigue en su proceso de reificación de la mente. Primero adopta un cierto atomismo, es decir, afirma que nuestra comprensión de las cosas está construida por bloques de ideas simples. Segundo, las impresiones sensibles que nos afectan operan con un proceso cuasimecánico, una especie de grabado en la mente a través del impacto sobre los sentidos. Así es como aparecen las ideas simples. Y tercero, una parte de los ensamblajes de esos átomos se explica por un proceso de asociación cuasimecánico. En el inicio hay que desensamblar o demoler para después, a partir de cimientos sólidos y según reglas fiables de concatenación, volver a ensamblar o reconstruir.<sup>62</sup>

Así mismo mencionábamos que también la visión objetivante antiteleológica se dirige en contra de las teorías morales que conciben al ser humano con una tendencia natural al bien. Taylor señala que, como consecuencia de la desvinculación, Locke adopta una teoría hedonista donde el placer y el dolor son para él los equivalentes del bien y del mal.<sup>63</sup> Puesto que más adelante dedicaremos un apartado a la concepción moral de los modernos, por ahora basta esta simplificada versión de postura moral de Locke. Lo que nos importa resaltar aquí es que, según señala Taylor, la desvinculación llevada a cabo por el yo puntual, tanto de las actividades del pensamiento como de los deseos y gustos irreflexivos, permite ver al sujeto como objeto de una reforma de importantes consecuencias, hasta el punto de que es posible extender el control racional hasta la recreación de sus hábitos. De este modo, la antropología lockeana desarrolló una visión del sujeto como estando disponible, en principio, para ser cualquier cosa, para ser modelado en cualquier dirección.<sup>64</sup> El yo puntual es capaz de adoptar esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse.

---

<sup>62</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, pp. 232-233. Vemos aquí otro ejemplo de una teoría epistemológica que reúne las características que mencionábamos en el primer capítulo. Se trata de obtener un conocimiento desvinculado, objetivo y neutral, empleando un procedimiento a partir de ideas innegables que forman los cimientos a partir de los cuales conseguir un conocimiento de la realidad por medio de representaciones.

<sup>63</sup> Cf. *Ib.*, p. 236.

<sup>64</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 308.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

Desde esta perspectiva, lo esencial del sujeto es su capacidad de ajustar y configurar los rasgos que son susceptibles del cambio potencial. El sujeto de Locke es un individuo que no es esencialmente ninguna de sus propiedades. Precisamente lo que le define es poder rehacer todas esas propiedades.<sup>65</sup> Por eso aplicar la imagen del punto resulta apropiada para Taylor, porque el yo lockeano no tiene profundidad y es completamente maleable. Desde esta perspectiva el yo se define abstrayéndole de cualquier inquietud constitutiva, la única propiedad que le constituye es la autoconciencia. La postura de desvinculación genera una imagen de nosotros mismos como poseedores de una conciencia puramente independiente del cuerpo, que sostiene y justifica dicha postura y es la base de la radical promesa que entraña de autocontrol y reconstrucción.<sup>66</sup>

Una vez que hemos presentado el sujeto desvinculado cartesiano y el yo puntual lockeano, podemos comprender mejor la necesidad de la reflexividad radical que requiere el ideal moderno de la desvinculación. Por una parte, hemos de volvernos hacia el interior para hacernos conscientes de nuestra actividad y de los procesos que nos configuran. Por otra parte, la desvinculación exige dejar de vivir en el cuerpo o en el seno de nuestras tradiciones y hábitos, haciéndolos objetos y sometiéndolos a un examen y una reconstrucción radicales. La radicalidad de esta posición estriba en la exigencia de la desvinculación de nosotros mismos mediante la autoobjetivación, la cual sólo se puede llevar a cabo en la perspectiva de la primera persona. Esta autoobjetivación invita al sujeto a ser consciente de su actividad de pensar o los procesos que adquiere por la costumbre, para que se desvincule de ellos y los objective. Creemos que aquí está la clave para entender la noción de yo propiamente moderno que Taylor ofrece. Se trata de la imagen de uno mismo como naturaleza objetivada con la que nos ha familiarizado este giro y que sólo se pone a nuestra disposición a través de esa postura reflexiva radical que da lugar a la desvinculación.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 309.

<sup>66</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 241.

<sup>67</sup> Cf. *Ib.*, pp. 243-244.

### 3.4. La autoexploración

Decíamos previamente que hay otra línea de desarrollo que, si bien parte de la noción de interioridad de Agustín, no tiene tanto que ver con el autodomínio, la desvinculación y el control instrumental, sino con la autoexploración.<sup>68</sup> Siguiendo el recorrido que nos plantea Taylor, veremos las fuentes a partir de las cuales se han configurado otros aspectos tan importantes y esenciales para la identidad moderna, como lo son los que hemos visto hasta ahora. Efectivamente, la llamada a la interioridad que siente el individuo moderno puede provocar el encuentro con una dimensión de su ser cuya riqueza y complejidad interior exija una mayor autoexploración. Como explica Taylor, desde esta posición, en vez de objetivar la naturaleza desvinculándonos de ella, hay que explorarla para establecer nuestra identidad personal, porque el supuesto al que apunta la autoexploración moderna es que realmente no sabemos quiénes somos.<sup>69</sup>

En el Renacimiento el filósofo francés Michel de Montaigne (1533-1592) contribuyó de forma decisiva en la configuración de la noción de yo que tenemos hoy en día, en cuanto a la dimensión individualista se refiere. Este filósofo, con su modo de proceder, inaugura una forma de reflexión intensamente individual.<sup>70</sup> Taylor señala que cuando comenzó sus reflexiones, tenía por objetivo encontrar aquello que es permanente y estable, lo que forma parte del núcleo del ser de cada uno de nosotros.<sup>71</sup> En este sentido, seguía la línea de los antiguos: detrás de los deseos cambiantes y las pasiones inestables, se puede postular la existencia de la verdadera naturaleza común, la razón que proporciona una fundamentación constante y estable del ser humano.

Sin embargo, en este proceso, en lugar de encontrar estabilidad y equilibrio, se dio cuenta de que en su interior había una profunda inestabilidad. Si bien ante esta experiencia, no rechazó la idea de encontrar aquello que es fijo y constante, su barca cambió ligeramente de rumbo. Este equilibrio deseado, aun contando con todos esos cambios interiores, se tendría que alcanzar identificando aquello que era propio dentro de su modo de ser.<sup>72</sup> Así, el autoconocimiento ha de perseguir, no ya una naturaleza

---

<sup>68</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 247.

<sup>69</sup> Cf. *Ib.*, p. 248 y MTS, p. 315.

<sup>70</sup> Ver MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1987.

<sup>71</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 315.

<sup>72</sup> Cf. *Ib.*, p. 315.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

universal, sino la propia forma de cada uno, su propio ser.<sup>73</sup> Taylor observa en la búsqueda de la aceptación de uno mismo que inaugura Montaigne, uno de los temas fundamentales de la cultura moderna,<sup>74</sup> porque tiene que ver con el interrogante sobre la identidad.

La cuestión de la identidad personal en su versión moderna, como mencionábamos al principio de este capítulo, exige pensar sobre nosotros mismos en términos reflexivos. Se trata de la búsqueda de aquello que uno es esencialmente, que no puede ser definido suficientemente en términos universales del obrar humano, del alma, la razón o la voluntad.<sup>75</sup> Ni tampoco se puede especificar apelando únicamente a un rol social ni al lugar que se ocupa en la sociedad.

Todavía permanece un interrogante acerca de mí, y por eso pienso sobre mí como un yo. Esta palabra circunscribe ahora un área de cuestionamiento. Designa la clase de ser sobre el cual cabe plantear la cuestión de la identidad.<sup>76</sup>

El tema de la identidad personal según el enfoque que Taylor hace de ello tiene que ver con el modo en que los individuos se interpretan a sí mismos. Por eso, creemos que al decir que se trata de la búsqueda de lo que uno es esencialmente hay que entenderlo, no como las características ontológicas que hacen a la persona ser persona, las cuales son comunes a todo ser humano, sino como aquello que es esencial en la forma de ser de tal individuo.

### **3.4.1. Los sentimientos morales y la naturaleza interior**

La siguiente variación del asunto de la interioridad que Taylor señala viene de la mano de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Lo original de su propuesta con respecto a las anteriores es que, en esa vuelta hacia el interior, uno no solamente se encuentra con un yo que debe ser explorado, sino también con una fuente moral. Pero antes de centrarnos en el papel que Rousseau tuvo en este proceso, es preciso prestar atención a la primera articulación moderna de la idea de la naturaleza como fuente de bondad moral, y el papel

---

<sup>73</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 252.

<sup>74</sup> Cf. *Ib.*, p. 255.

<sup>75</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 316.

<sup>76</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 255.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

que adquieren los sentimientos dentro de esta propuesta. Es necesario pasar por aquí si queremos comprender bien la importancia que cobra el asunto de la interioridad.

Taylor sitúa el desarrollo de la idea de la naturaleza interior en la “teoría de los sentimientos morales” que se llevó a cabo en la primera mitad del siglo XVIII, siglo en el que el sentimiento adquiere relevancia de categoría moral,<sup>77</sup> de la mano de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 1671-1713) y Francis Hutcheson (1694-1746).<sup>78</sup> Como el propio Taylor aclara, no hay que entender que antes de este siglo, los sentimientos no formaran parte de la vida de las personas, sino que más bien en este momento histórico se acentúa su importancia. El hecho de tener unos sentimientos u otros empieza a percibirse como parte crucial de lo que hace que una vida sea significativa y tenga valor.<sup>79</sup> Esto quiere decir que el sentimiento empieza a tener cierta relevancia moral, y para algunos se convierte en la clave del bien humano y de la vida buena.<sup>80</sup>

El cambio que se produjo en la comprensión del cosmos y el modo en el que el sujeto se relaciona con la naturaleza, también influyó en la importancia moral que los sentimientos adquirieron. Los habitantes del siglo XVIII volvieron hacia la naturaleza porque en ese contacto afloraban en ellos sentimientos nobles e intensos. Por eso, la naturaleza se convirtió en foco de atracción al ser considerada como una fuente de bondad y de bien.<sup>81</sup> Desde esta perspectiva, argumenta Taylor, el significado de los fenómenos naturales se definía a través del efecto que producía en los sujetos, en las reacciones que suscitaban. Se podía afirmar pues, que la afinidad entre la naturaleza y los seres humanos estaba mediada por el modo en que la naturaleza resonaba en ellos a través de los sentimientos, y no tanto por el reconocimiento de un orden racional objetivo.

Taylor pone de manifiesto cómo, para poder entender el valor que los sentimientos adquieren en este momento, era necesario haber pasado previamente por el apogeo de la razón desvinculada. En efecto, el empeño por centrarse ahora en los sentimientos puede interpretarse como una reacción en contra de la exaltación de la razón así considerada. Por ejemplo, Shaftesbury se posicionó contra la autodesvinculación lockeana porque lo entendía como la forma de perder el contacto con tal naturaleza y conseguir que tal fuente

---

<sup>77</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 354.

<sup>78</sup> Cf. *Ib.*, p. 341.

<sup>79</sup> Cf. *Ib.*, p. 402.

<sup>80</sup> Cf. *Ib.*, p. 405.

<sup>81</sup> Cf. *Ib.*, p. 409.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

de bondad se volviera invisible.<sup>82</sup> Si a esto se añade la nueva forma de definir la naturaleza del ser humano, que ahora tiene que ver con los impulsos internos y con el lugar que ocupa en el engranaje del todo, encontramos aquí otro motivo para reconsiderar el papel de los sentimientos.

En vista de estas consideraciones, podemos entender mejor la teoría de los sentimientos morales, cuya fuente de inspiración fue Shaftesbury con su idea del “afecto natural”, pero cuyo portavoz fue Hutcheson.<sup>83</sup> Bajo esta noción del afecto natural, explica Taylor, Shaftesbury sostiene que en nosotros hay afectos naturales que van más allá de los lazos familiares y que abrazan a la humanidad con un amor desinteresado. Para el filósofo inglés esto es un signo de que por naturaleza amamos la totalidad.

Taylor advierte dos rasgos típicamente modernos en el lenguaje de Shaftesbury. El primer aspecto tiene que ver con la interiorización o subjetivación de una ética teleológica de la naturaleza.<sup>84</sup> Para los antiguos, el enfoque no se encuentra en el interior sino en el bien que encontraban en el orden del cosmos el cual instaba a ser amado por sí mismo. La ontología de fondo sostenía que pertenece a la naturaleza de los seres racionales amar el orden racional cuando lo ven. Pero con la llegada del pensamiento cristiano se introdujo un cambio. A veces el ser humano puede fallar en ese amor hacia el bien por culpa del pecado, y por eso necesita la gracia para transformar la voluntad. Este cambio va unido al desarrollo de un lenguaje sobre la interioridad, iniciado por Agustín y continuado por la cultura que le sucedió. Al llegar a la época de Shaftesbury, debido a las intensificaciones de la interioridad fruto del Renacimiento, como hemos señalado anteriormente con el caso de Montaigne, es inevitable, sostiene Taylor, pensar en términos que apelen a la interioridad. Hasta tal punto esta transformación ha sido tan amplia y profunda que al preguntarse por qué el ser humano ama el bien, un moderno no puede responder sin hacer referencia a las inclinaciones del sujeto, en lugar de señalar la amabilidad intrínseca del objeto amado. Este tipo de argumentación supone para Taylor la subjetivación propia de la modernidad respecto a la teleología de la naturaleza. Esto “es la clase de respuesta que sugiere a un moderno la palabra ‘afecto’.”<sup>85</sup>

Allí donde este interrogante (¿qué es lo que permite que el sujeto reconozca el bien?) sea apropiado, entonces una indagación sobre la naturaleza y las condiciones del bien nos

---

<sup>82</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 349.

<sup>83</sup> Cf. *Ib.*, p. 355.

<sup>84</sup> Cf. *Ib.*, p. 350.

<sup>85</sup> *Ib.*, p. 352.



## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

conducirá tanto hacia el interior como hacia el exterior; además de examinar la constitución de las cosas, hemos de examinar también nuestros propios deseos, aspiraciones, inclinaciones y sentimientos. A eso equivale el empuje pleno de la subjetivación; ahí es donde los deseos y las aspiraciones se convierten en el lugar crucial del examen.<sup>86</sup>

El segundo rasgo al que Taylor apunta con la palabra “afecto” en conexión con la modernidad, es la transformación de una ética cuya meta era el orden y la armonía del alma del sujeto, en una ética de la benevolencia. Con el paso del tiempo se produjo un cambio en aquello que se creían las virtudes más importantes en el trato con los demás. Si para los antiguos estas virtudes eran la justicia y la templanza, si dentro del cristianismo la virtud más alta es una especie de amor que se entrega, unido a las virtudes teologales, al llegar a Shaftesbury la perspectiva es diferente. Tras haber pasado por las ideas de Francis Bacon y John Locke, que tanto enfatizaron la ayuda práctica y el hacer el bien a la gente, ahora la virtud principal en el trato con los demás es la beneficencia. “Con la interiorización del pensamiento ético, en el que las inclinaciones son cruciales, el motivo de benevolencia se convierte en la clave para la bondad.”<sup>87</sup>

Señalábamos un poco más arriba que fue Hutcheson el portavoz de la teoría de los sentimientos morales. En efecto, este filósofo considera que la bondad y la generosidad son naturales en el ser humano, naturales en el sentido de que estos sentimientos crecen en nosotros al igual que desarrollamos otras características físicas. Taylor señala acertadamente que, puesto que está influido por la doctrina de Locke, evita decir que son sentimientos innatos.<sup>88</sup> Pero, además, para Hutcheson es fundamental el hecho de reconocer esta benevolencia enraizada en la naturaleza humana, por la relación que guarda con los sentimientos morales. Al argumentar en estos términos, se posiciona en contra de una teoría ética extrínseca que sitúa las fuentes morales fuera del sujeto. Una teoría de este tipo fracasaría a la hora de reconocer que es precisamente la benevolencia dentro de cada uno la que anima los sentimientos morales. Además, como afirma Taylor, para Hutcheson, el reconocer esa benevolencia en nosotros que nos inclina al bien, la

---

<sup>86</sup> TAYLOR, C.: FY, pp. 353-354. El paréntesis es nuestro.

<sup>87</sup> *Ib.*, p. 355. Si bien benevolencia y beneficencia no significan lo mismo, Taylor hace uso de ellos de forma intercambiable. El benévolo es el que tiene buena voluntad hacia las personas, y el que practica la beneficencia busca hacer el bien a los demás. En ambas actitudes el centro de gravedad se sitúa en la búsqueda de la promoción de los demás.

<sup>88</sup> *Cf. Ib.*, p. 356.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

potencia aún más y, al contrario, no creer en nuestras inclinaciones morales las debilita.<sup>89</sup> De este modo vemos cómo para Hutcheson, la benevolencia es una característica estrechamente unida a la dimensión moral de la persona.

Efectivamente, en esta teoría la inclinación al bien de los seres humanos está absolutamente interiorizada en el sentimiento y se configura, por encima de todo, como benevolencia universal. Para entender el alcance universal de la benevolencia, hay que tener presente la visión que subyace del mundo. La imagen del mundo que tiene Hutcheson es la de un todo armonioso que es ordenado para lo mejor y cuyas partes son complementarias. Todo funciona para la conservación de cada una de las partes y conduce a la vida y la felicidad de las criaturas sensibles. Cualquiera que comprenda correctamente el mundo y sus partes será capaz de apreciar su bondad y de amarlo. Hutcheson entendía que Dios expresó su bondad y benevolencia en la creación del mundo, puesto que, pudiendo hacer las cosas de otro modo, lo ordenó todo para que los propósitos de los seres que lo habitan estén perfectamente coordinados. Pero, además, en este diseño del mundo, al actuar de acuerdo con su buena voluntad, cada uno contribuye al bien de los demás.<sup>90</sup> En opinión de este autor, la más alta felicidad humana, de cada uno en particular y la de todos en general, se alcanza cuando los sujetos dan rienda suelta a sus sentimientos y emociones morales de benevolencia.<sup>91</sup> Podemos concluir con Taylor que, en el siglo XVIII, se tiene la sensación de que aquello que faculta para hacer el bien y ser buenos se sitúa dentro de los seres humanos, en una naturaleza interior que señala lo que es significativo para nosotros en función de los sentimientos que despierta.<sup>92</sup>

El camino ya está desbrozado y la fuente moral situada en el interior del sujeto para que Rousseau pueda llevar a cabo su propia contribución en este terreno.

---

<sup>89</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 360.

<sup>90</sup> Según Taylor, en la manera en la que Hutcheson describe la relación de Dios con los seres humanos, está latente la imagen deísta que Locke empezó a definir y que se terminará de configurar en el siglo XVIII. En esta imagen, el universo es entendido como un gran engranaje en el que todo está diseñado para su buen funcionamiento, e incluso los seres que hay en él están al servicio de su mutuo beneficio y felicidad. Por este designio providencial, el arquitecto de tal naturaleza merece la alabanza y admiración de los seres que ha creado. (Cf. *Ib.*, p. 335.)

<sup>91</sup> Cf. *Ib.*, p. 366.

<sup>92</sup> Cf. *Ib.*, p. 415.

### **3.4.2. Rousseau y la voz interior**

Según argumenta Taylor, esta comprensión de la naturaleza como fuente de bondad y guía moral, junto con la teoría de los sentimientos morales, salió al paso como reacción en contra de la visión del cosmos como un mecanismo y de la ética de la libertad desvinculada derivadas de la revolución científica del siglo XVII. Este fue el caldo de cultivo intelectual y moral que encontró Jean-Jacques Rousseau. A través de la articulación de la idea de que la naturaleza es una voz interior que guía al ser humano hacia el bien, este filósofo llevó más lejos la concepción de la naturaleza como fuente de bondad moral. Su argumentación continúa entroncada en los términos de la interioridad puesto que afirma que, para saber qué es lo correcto hacer, ser o sentir, el sujeto debe mirar hacia dentro, volverse hacia sí mismo, y no hacia las opiniones externas de otro.<sup>93</sup>

Si bien su propuesta sigue la senda de la interioridad iniciada por Agustín, Rousseau reformula otra idea que difícilmente el santo de Hipona podía haber aceptado. Nos estamos refiriendo a la doctrina del pecado original que Rousseau descartó en su comprensión ortodoxa. Para él, explica Taylor, el impulso original de la naturaleza es fundamentalmente bueno. El problema aparece cuando la alienación, fruto de una cultura degenerada, hace que perdamos contacto con nuestra naturaleza.<sup>94</sup> Así como el contacto con el mundo natural es una fuente de renovación moral, del mismo modo prestar atención al río espontáneo de vida que corre a través del yo, atendiendo a la voz de la naturaleza dentro de nosotros, es una fuente de guía moral y de felicidad. Ese impulso original es bueno y el bien se descubre en parte mediante la introspección de los sentimientos y motivaciones.<sup>95</sup> La excelencia del hombre en la propuesta rousseauniana hay que encontrarla en la motivación. El hombre bueno es el que está movido por la pura voz de la naturaleza que viene de él y que le guía hacia el bien. El discernir los mandatos de la naturaleza implica que el sujeto identifique sus verdaderos sentimientos, dejando a un lado las falsas pasiones.<sup>96</sup>

Según sostiene Taylor, esta idea de recuperación del contacto con la naturaleza, para Rousseau suponía también una ganancia de libertad. Al establecer dicho contacto el

---

<sup>93</sup> Cf. TAYLOR, C.: LC, p. 272.

<sup>94</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 488.

<sup>95</sup> Cf. *Ib.*, pp. 488 y 494.

<sup>96</sup> Cf. TAYLOR, C.: LC, p. 270.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

sujeto escapa de la dependencia del poder de la opinión y de las ambiciones que ello genera.<sup>97</sup> De este modo vemos cómo la argumentación rousseauniana gira en torno a la idea de libertad, asunto de gran relevancia para los modernos, aunque ahora no en términos de desvinculación radical. A juicio de Taylor, es precisamente el asunto de la libertad la razón por la cual Rousseau fue tan influyente en la cultura de su tiempo y en la que vendrá después. Vinculó de una manera nueva la bondad y la libertad. Al sostener que la bondad tiene que ver con el hecho de encontrar los motivos para las acciones dentro de uno mismo, sitúa la libertad dentro del sujeto de un modo más patente. No hay que mirar fuera ni hacer caso de opiniones ajenas. Tampoco, podemos añadir, la voz de la autoridad tiene aquí cabida.

En este sentido, además de favorecer el camino hacia una libertad entendida en términos subjetivos, Taylor afirma que “Rousseau lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada.”<sup>98</sup> En el siglo XVIII ya no hay un orden jerárquico en la naturaleza que la razón pueda captar como el bien constitutivo. Ahora ese lugar es ocupado por el designio providencial de la naturaleza, es decir, la idea de que las cosas en ella están diseñadas por Dios para su buen funcionamiento y servicio mutuo. Este designio se pone de manifiesto, en parte, a través de los sentimientos y motivaciones. Por eso la introspección es una condición necesaria para conocer tal designio. “Puesto que el *élan* de la naturaleza en mí ‘es’ el bien, es esto lo que hay que consultar para descubrirlo.”<sup>99</sup> Andando el tiempo, su noción acerca de la voz interior de la naturaleza se identificará con la conciencia, puesto que será la voz interior de los verdaderos sentimientos la que define qué es lo bueno.

Es verdad que Taylor no sostiene que Rousseau diera el paso decisivo hacia una posición moral completamente subjetivista. Todavía hay resquicios de la idea de que existe un bien universal, común para todos. Lo que Rousseau hizo fue aunar la voz interior con el modo tradicional de comprender y reconocer el bien universal. En esta primera etapa, la voz de la naturaleza interior debe ser recuperada y ensanchada para poder conocer desde los impulsos del ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Así pues, Taylor señala a Rousseau como la figura clave que proporcionó el lenguaje con el que articular un ideal. En este ideal la voz interior llega a ser autónoma y competente

---

<sup>97</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 490.

<sup>98</sup> *Ib.*, p. 493.

<sup>99</sup> *Ib.*, p. 494.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

en cuanto a la moral se refiere. De este modo, el filósofo ginebrino es el punto de origen de las filosofías que hacen de la libertad autodeterminante la clave de la virtud.<sup>100</sup>

Pero hay que esperar a los románticos o quizá un poco antes, a lo que Taylor denomina “expresivismo”,<sup>101</sup> para que se produzca este cambio. Con ellos se define la idea de que cada ser humano tiene una naturaleza dentro de él que debe ser explorada y revelada. Se entiende con esto que ya no se trata de una naturaleza común para todos, sino que cada uno tiene la suya propia, cual debe salir a la luz por medio de la articulación y la formulación a través del lenguaje u otro medio de expresión. Desde esta versión se desarrollan las ideas de realización y plenitud personal tan importantes para nosotros ahora.<sup>102</sup>

### **3.4.3. El expresivismo de Herder**

La imagen del yo como un ser con profundidad interior está estrechamente conectada con la idea de la individualidad única o exclusiva. Mientras que las diferencias individuales en cuanto al temperamento, los gustos, las preferencias, las habilidades, los valores, las inclinaciones, etc, siempre han sido reconocidas, no siempre han estado investidas con la importancia ética de la que ahora disfrutan. Según Taylor, el siglo XVIII fue el período decisivo en el que se otorgó significatividad moral a estas diferencias individuales. La fuente a partir de la cual se articuló este nuevo ideal fue la obra de Johann Gottfried von Herder (1744-1803).<sup>103</sup> Taylor apunta a este filósofo como el iniciador del giro expresivista, en continuidad con la teoría de los sentimientos morales de Hutcheson y la comprensión rousseauiana de la naturaleza como fuente moral interior.

Efectivamente, Herder propone una imagen de la naturaleza como un gran torrente que fluye a través de todas las cosas y provoca una especial resonancia en los seres humanos, quienes son capaces de entenderlo y darle expresión.<sup>104</sup> En esta nueva comprensión de la naturaleza como fuente se afirma la idea de que su realización, en cada

---

<sup>100</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 495.

<sup>101</sup> *Ib.*, p. 511.

<sup>102</sup> Cf. TAYLOR, C.: LC, p. 272.

<sup>103</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 513.

<sup>104</sup> Cf. *Ib.*, p. 504.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

uno de nosotros, es también una forma de expresión. Esto es lo característico del expresivismo según la propuesta de Taylor. Pero una expresión con rasgos particulares. La intuición interior pide ser expresada, es decir, hacerla manifiesta a través de un medio determinado. Desde esta perspectiva, el hecho de manifestar algo conlleva la idea de que al formularlo se origina, porque lo que se revela por medio de la expresión no estaba formulado de antemano. La noción de expresión típicamente moderna implica que la clase de objeto que se expresa se origina, la manifestación de ese objeto es una ocasión para hacer que sea.<sup>105</sup>

De este modo, el hecho de realizar la naturaleza propia de un sujeto significa abrazar ese impulso interior, y al hacerlo, lo que está oculto se manifiesta, y al manifestarlo se define lo que hay que realizar. El supuesto de fondo es que la dirección de esa voz interior no está clara antes de la manifestación. Así explica Taylor lo que ocurre desde esta posición:

Al realizar mi naturaleza, debo definirla, en el sentido de que tengo que darle alguna formulación; pero esto también es una definición en un sentido más fuerte: estoy realizando esta formulación y con ello estoy dándole a mi vida una configuración definitiva. Se considera que una vida humana manifiesta un potencial, que es también configurado por esa manifestación; no se trata sólo de copiar un modelo externo o de llevar a cabo una formulación ya determinada.<sup>106</sup>

Este expresivismo de finales del siglo XVIII, unido a la noción de la naturaleza como fuente moral interior, es lo que dio lugar, según manifiesta Taylor, a la individuación radical. Poco a poco se fue consolidando el ideal de que cada individuo no sólo es diferente y original, sino que esta originalidad es la que determina cómo ha de vivir. Ahora las diferencias no son variaciones superficiales o secundarias de una misma naturaleza básica, son diferencias tan importantes como para determinar el camino original que cada uno debe transitar. De nuevo, es Herder el que formula esta idea de forma decisiva. “Cada ser humano tiene su propia forma de medida, como si fuera un acuerdo peculiar a él de todos sus sentimientos entre sí.”<sup>107</sup>

De este modo, si la naturaleza es una fuente intrínseca, y si cada uno debe seguir lo que tiene dentro, lo que se convierte en una responsabilidad personal e intransferible,

---

<sup>105</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 511.

<sup>106</sup> *Ib.*, p. 512.

<sup>107</sup> Cita de Herder en TAYLOR, C.: FY, p. 513.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

entonces sólo es posible realizar nuestra naturaleza más honda una vez que la hayamos articulado, y puede ser que ello no tenga precedente. Como señala Taylor, estas ideas llegan hasta nosotros dando lugar a la ética de la autenticidad, de la cual hablaremos en el quinto capítulo. Cada uno es visto como teniendo su propio modo de ser y es animado a realizarlo en lugar de conformarse a un modelo preexistente impuesto desde fuera. Cada uno tiene el deber de descubrir su modo original de ser, adoptarlo y responsabilizarse de él.<sup>108</sup>

Sostenemos que en la argumentación herderiana se produce un profundo cambio con respecto a la argumentación aristotélica sobre la naturaleza de las cosas. Sabemos que, para Aristóteles, la naturaleza de una cosa tiende hacia su forma completa, forma que no depende de la cosa, sino que es dada. En cuanto al hombre se refiere, este razonamiento también es válido. Precisamente aquí radica la excelencia del ser humano desde esta perspectiva, que llegue a alcanzar su forma propia, la cual es la misma para todos. Sin embargo, vemos que Herder concibe la realización del ser humano como la manifestación de una fuerza interior, única para cada uno, que lucha por realizarse. Si bien podemos seguir atribuyendo una propuesta teleológica a Herder, puesto que el fin de todo ser humano es articularse a sí mismo, vemos que es una teleología meramente formal. Efectivamente, aquello hacia lo que tiende un sujeto no es igual que hacia lo que tiende otro. La naturaleza propia de cada uno, que no está dada de antemano, está dentro y es responsabilidad de cada uno descubrirla y ser fiel a su originalidad. En este sentido, Cincunegui interpreta la lectura que Taylor hace de Herder señalando que este último recupera un aspecto de la teleología aristotélica pero con la peculiar noción moderna de subjetividad autodefinida. Lo particular de esta noción es que no adjudica normatividad a un orden externo, sino que la extrae del despliegue interior del propio sujeto.<sup>109</sup>

Hasta ahora hemos acompañado a Taylor en la descripción de las fuentes de tres de los cuatro aspectos propios del sujeto moderno que mencionábamos en el apartado segundo de este capítulo. Comenzábamos con la noción de interioridad (primer aspecto). El sujeto desvinculado cartesiano y el yo puntual lockeano eran formas en las que el

---

<sup>108</sup> Creemos que es importante tener en cuenta la llamada de atención que hace Taylor para no caer en el anacronismo. Precisamente el tema moderno de la identidad proviene del período posromántico, marcado por la idea, central en el expresivismo herderiano, de que cada persona tiene su propio y original modo de ser. (Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 255.)

<sup>109</sup> Cf. CINCUNEGUI, J.M.: *Charles Taylor y la identidad moderna*, Universitat Ramon Llull, Barcelona, 2010, p. 453.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

autocontrol y la reflexividad radical se concretaban en el siglo XVII. Pero también, en el siglo XVIII, la interioridad adquiere otra faceta, esta vez relacionada con la autoexploración. En este siglo hemos visto a un sujeto preocupado por recuperar el contacto con la naturaleza (segundo aspecto). A la vez que se configuraba la imagen de la naturaleza como una fuente moral interior, se consolidaba la faceta de la identidad moderna que tiene que ver con la singularidad y originalidad propia de cada individuo (tercer aspecto). Pero aún resta prestar atención al cuarto aspecto propio del sujeto moderno, lo cual haremos en el siguiente apartado presentando la fuente a partir de la cual se genera la afirmación de la vida corriente.

### **3.5. Afirmación de la vida corriente**

Para comprender bien qué quiere decir con el término “vida corriente”, Taylor propone contrastarlo con el binomio aristotélico de “vida y vida buena.” En la visión griega, había ciertas actividades que eran consideradas como superiores y más nobles que otras. En concreto, la participación en la política y la contemplación teórica o filosófica son ejemplos que formaban parte de este conjunto de actividades superiores que formaban parte de la vida buena y la vida propiamente humana. Frente a ellas, las actividades asociadas a la producción, al trabajo y la vida cotidiana eran vistas como siendo secundarias e incluso con cierta dependencia instrumental con respecto a las primeras. En efecto, una vida dedicada al trabajo, a la producción y centrada en las necesidades corporales no era considerada una vida humana plena. Sostiene Taylor que la razón de ser de esta calificación estaba en que, al perseguir estas actividades, los seres humanos no hacían nada diferente de lo que hacen el resto de los animales para mantenerse con vida.<sup>110</sup> La vida ordinaria o corriente tiene que ver con el primer término de la división aristotélica, teniendo como hemos dicho, una relevancia meramente infraestructural para la vida buena, la cual se define en términos de actividades superiores.

Sin embargo, esta concepción de las cosas cambió con la Reforma protestante. Aquí debemos mirar, según propone Taylor, para encontrar la fuente del cuarto rasgo

---

<sup>110</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 290.



## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

propio del sujeto moderno concerniente con la afirmación de la vida corriente. De acuerdo con la interpretación de nuestro autor, la afirmación protestante de la vida ordinaria desafió tanto la ética aristocrática de las actividades consideradas superiores, como la visión tradicional católica. El catolicismo (desde la crítica protestante) se basaba en la creencia de que ciertas empresas eran inherentemente más valiosas que otras. Por ejemplo, la actividad del sacerdote era considerada superior que la de la gente ordinaria implicada en el trabajo y el cuidado de la familia.

Desde el enfoque de Taylor, el protestantismo rechazó la idea de que algunas actividades eran cualitativamente superiores a otras. Por el contrario, se afirmaba que todas ellas eran potencialmente valiosas y que la clave del valor estaba en el modo en que eran ejecutadas. Actividades tan humildes como el cuidado doméstico podrían ser santificantes para quienes lo realizan si es llevado a cabo buscando la alabanza y la gloria de Dios. Hemos de ver, entonces, que en esta nueva comprensión cambia el foco de lo que es valorado. Lo verdaderamente valioso no es la actividad en sí, sino el cómo es realizada. Previamente, las actividades habían sido consideradas intrínsecamente nobles y valiosas, mientras que con el paso de la Reforma protestante fue el modo en que uno llevaba a cabo tales actividades lo que pasó a ser admirable o condenable. En este sentido afirma Taylor:

La actividad superior ya no puede definirse por una ensalzada *indole* de actividad; se refleja en el *espíritu* con el cual uno vive lo que vive, hasta la más mundana de las existencias.<sup>111</sup>

Con esta nueva valoración de la vida corriente, las personas comenzaron a ver las relaciones familiares y el trabajo como posibles actividades cargadas de sentido. De este modo, una vida corriente es una vida que merece la pena ser vivida porque es capaz de santificar al sujeto que la vive.<sup>112</sup> Con esto, Taylor no quiere decir que antes la gente no amara a sus hijos o a sus esposos, o que no se sintieran satisfechos por su trabajo. Lo que está dando a entender es la misma idea que tratábamos con respecto al papel de los

---

<sup>111</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 306. La cursiva pertenece al texto original.

<sup>112</sup> Vemos de nuevo cómo Taylor trata de explicar positivamente la transvaloración que ocurre en lo que respecta a la vida corriente. El intento de Taylor es dar cuenta de por qué en ese momento histórico el ámbito del trabajo y la vida familiar empiezan a ser importantes en la configuración de la identidad del sujeto. Como señala Abbey, es necesario articular el modo en que los individuos se convencen de que en estos ámbitos es posible encontrar el significado de la vida y así llegar a la realización de la misma. (Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 89.)

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

sentimientos en la vida de la gente del siglo XVIII. Lo que cambia no es la existencia de estas cosas sino la importancia ética que empiezan a cobrar estos aspectos.<sup>113</sup>

Taylor también pone de manifiesto cómo esta idea de la afirmación de la vida corriente, desde esta perspectiva protestante, fue el entorno propicio para la revolución científica del siglo XVII.<sup>114</sup> Los protagonistas de tal revolución creían que uno de los beneficios de comprender el mundo natural más adecuadamente para controlarlo, tenía que ver con la mejora de la vida corriente de las personas. Precisamente, el deseo de mejorar las condiciones de vida, disminuir el sufrimiento y mejorar el estado natural del hombre formaban parte de la motivación de Francis Bacon. Como Taylor señala, todas estas ideas llegaron a tener mucho peso en el trasfondo del humanitarismo moderno. Con la ética de la vida corriente emergió la noción de que promover la vida era un objetivo paradigmático en sí mismo.<sup>115</sup>

En los apartados precedentes hemos intentado presentar algunas de las características específicas que forman parte del sujeto moderno y de la identidad que define una época (no habría identidad moderna sin sujetos que formaran parte de esa época). Sin duda no se trata de una lista exhaustiva, tampoco Taylor afirma en ningún momento que no haya otros factores susceptibles de ser considerados y que los que él apunta sean los únicos válidos.<sup>116</sup> Algunos de sus críticos se han dado cuenta de ello. Es el caso de José María González quien echa en falta referencias a la posible influencia que el barroco pudo tener en la configuración de la identidad moderna.<sup>117</sup> Siempre es posible ensanchar los márgenes de estudio de los posibles factores y lugares que entraron en juego en este proceso. Sabemos que el foco de atención del análisis de Taylor ha sido Occidente. En varios lugares de este capítulo han aparecido términos vinculados con la palabra “occidental”, por ejemplo, se ha mencionado la cultura occidental, el pensamiento occidental, la civilización occidental, la tradición religiosa occidental, la espiritualidad occidental. La pregunta entonces sería, ¿qué entendemos por Occidente? ¿qué abraza

---

<sup>113</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 402.

<sup>114</sup> Cf. *Ib.*, p. 314.

<sup>115</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Foucault on Freedom and Truth”, p. 156.

<sup>116</sup> Por ejemplo, apunta Sánchez Matito que sería posible aglutinar los aspectos que han influido en la constitución de la identidad moderna en torno a tres fuentes principales: el racionalismo, el expresivismo y el teísmo cristiano. (Cf. SÁNCHEZ MATITO, M.: “Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor”, p. 388.)

<sup>117</sup> Una exposición más detallada de su crítica a Taylor se puede encontrar en GONZÁLEZ GARCÍA, J. M.: “Metáforas de la identidad: una ironía sobre Charles Taylor”, en *Metáforas del poder*, Alianza, Madrid, 1998.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

Occidente? La dificultad de ofrecer una respuesta convincente para todos, indica la posible insatisfacción que para algunos pueda suponer el análisis de Taylor.

Lo que queremos dejar claro en este momento, lo cual nos parece una respuesta adecuada por parte de Taylor, es que la identidad del sujeto moderno hace especial énfasis en la dimensión individual y personal del individuo en comparación con la propuesta premoderna. En la configuración propiamente moderna de esta identidad el sujeto desempeña un papel como fuerza creativa y reflexiva al que no puede renunciar. Y esto está estrechamente vinculado con el cambio tan radical que supuso la nueva localización de los horizontes morales disponibles en la modernidad. El horizonte que el sujeto moderno emplea para aclarar su identidad está dentro de él mismo. Hemos visto cómo la importancia que adquirió el estar en contacto con la naturaleza, y especialmente cuando esta se comprende como naturaleza interior, dio especial relevancia a los impulsos, sentimientos, objetivos, deseos y aspiraciones del individuo quien se caracteriza y define por todo esto.

Se trata, en definitiva, de un conjunto de fuerzas interiores entendidas con independencia de su origen, bien sea su naturaleza afectiva, bien sea su naturaleza racional. Por eso, para saber quién es, el sujeto tiene que aclarar primero todo eso. Esta comprensión del sujeto, tan obvia para nosotros ahora, sería incomprensible desde la perspectiva premoderna, porque nuestros antepasados se veían a sí mismos como formando parte de un orden mayor. Este orden mayor era lo que les brindaba el horizonte exterior esencial para responder a la pregunta sobre quiénes eran.<sup>118</sup> En cambio, hemos visto un proceso de subjetivación de ese horizonte moral durante la modernidad. Si esta subjetivación se lleva hasta el extremo, sería posible que el sujeto perdiera la referencia a una realidad mayor que él mismo, la cual le trasciende y dónde puede encontrar un sentido y significado a su vida. Si bien es verdad que es una constante el hecho de disponer de un horizonte de sentido, podemos afirmar que el horizonte actual, en la medida en que se subjetiviza, es mucho más débil que el premoderno. Más débil en el sentido de que depende de algo tan voluble y cambiante como el mundo interior del sujeto, frente a una realidad mucho mayor y estable.

---

<sup>118</sup> Cf. TAYLOR, C.: LC, p. 258.

#### 4. De la razón sustantiva a la razón procedimental

A medida que se configuran la visión antropológica moderna, cambian la manera de comprender algunas capacidades y propiedades específicamente humanas. Esto es lo que ocurre con la noción de racionalidad y de libertad. En este apartado prestaremos atención a la primera cuestión, dedicando el siguiente al asunto de la libertad.

En el apartado 3.2.1. hemos hablado del tema del dominio de la razón. Concretamente presentábamos, desde la perspectiva platónica y desde la cartesiana, qué significa que la razón sea la capacidad que gobierne en el ser humano. Comparando ambas propuestas, observábamos un profundo cambio en el modo de definir lo que está implicado en la racionalidad. Platón entendía la razón como la capacidad de captar el orden del cosmos. Sin embargo, Descartes concibe una razón desvinculada cuyo objetivo es construir los procesos por los cuales se producen las asociaciones que nos permiten hacer la representación del mundo para poder controlarlo instrumentalmente.

Comenzando con la interpretación que Taylor ofrece de Platón, se puede afirmar que decir que el hombre es un animal racional es lo mismo que decir que su *telos*<sup>119</sup> consiste en captar el orden del ser, puesto que en esto consiste su racionalidad. Es el fin al que su naturaleza tiende. Por otra parte, su felicidad está estrechamente vinculada con la posibilidad de alcanzar este *telos*. Para Platón, expone Taylor, conocer este objetivo propio del ser humano implica también amarlo, las dos cosas se dan unidas. Hay armonía, es decir, el hombre racional platónico entiende el orden y su lugar dentro de él, ve su bondad y lo ama.<sup>120</sup> En esta primera versión de la racionalidad lo que tiene más peso es la realidad exterior, el orden del cosmos, que el ser humano puede conocer (posibilidad que no se pone en duda), y la unión entre la bondad y el amor. Se ama ese orden conocido porque es intrínsecamente bueno. Taylor denomina razón sustantiva a este modo de comprender la razón.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> La noción de racionalidad que se desarrolla en cada momento histórico está esencialmente relacionada con la concepción antropológica en la que se sustenta. Concretamente, las propuestas platónicas y aristotélicas, y las que se derivan de ahí, son antropologías teleológicas. La naturaleza humana tiene una esencia propia la cual tiende a un fin. Pero, para los modernos la teleología, entendida de esta manera, se ha perdido de vista, y así la capacidad de la razón desde esta perspectiva es también diferente. En el cuarto capítulo desarrollaremos las consecuencias que se derivan de la negación de la teleología en la modernidad.

<sup>120</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Rationality", p. 142.

<sup>121</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 304.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

La clave de la razón así entendida consiste en que nuestro ser racional tiene que ver con la capacidad de tener la visión sustantivamente correcta de las cosas, percibir el orden. Esta visión es el criterio de nuestro ser racional, de modo que no es posible afirmar que una persona racional tenga una visión errónea sobre el orden de las cosas o sobre el bien moral.<sup>122</sup> Pero este orden que la razón capta no es un orden interno o construido por el sujeto, sino que es el orden propio de las cosas en el cosmos. En este sentido, lo importante es que sólo en el orden en su conjunto puede uno ver que todo está ordenado para el bien.<sup>123</sup> La Idea de Bien que está detrás de este orden global es algo digno de ser deseado y buscado con independencia de los apetitos y deseos de los individuos. Desde esta perspectiva, la noción de vida buena tiene que ver con estar regidos por la razón porque nos capacita para captar el buen orden del conjunto, dentro del cual se sitúa el orden de nuestras almas. Tanto el uno como el otro son indispensables para la vida buena.<sup>124</sup>

Pero tras el paso de Descartes, esta forma de ver las cosas había cambiado notablemente. En parte por el legado de la revolución científica, en parte por la formulación cartesiana, el caso es que la racionalidad ya no se define sustantivamente en términos del orden del ser, sino procedimentalmente, en términos de los parámetros por los cuales construimos los órdenes en la ciencia y en la vida. Para Descartes, racionalidad significa pensar de acuerdo con ciertos cánones. Somos racionales en la medida en que nuestra actividad de pensar sigue ciertos criterios procedimentales tales como la consistencia, el análisis de problemas en sus elementos constitutivos, el hacer conexiones claras y distintas atendiendo a la evidencia y a la conformidad con las reglas de la lógica, etc.<sup>125</sup> El juicio se vuelca sobre las propiedades del acto de pensar, no en el contenido del pensamiento. La racionalidad tiene que ver con un procedimiento correcto y no con la visión de la realidad. La racionalidad es ahora la propiedad interna del pensamiento subjetivo.<sup>126</sup>

La racionalidad se define ahora por los parámetros impuestos sobre los órdenes que construimos para poder vivir de acuerdo con ellos. Para Descartes, la búsqueda

---

<sup>122</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 304.

<sup>123</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 176.

<sup>124</sup> Cf. *Ib.*, p. 177.

<sup>125</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Justice After Virtue", en HORTON, J. y MENDUS, S. (Eds.): *After MacIntyre, Critical Perspective on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994, p. 25.

<sup>126</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 306.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

racional de conocimiento requiere que construyamos órdenes de representaciones. Sin embargo, una de las obligaciones a las que está sujeto el procedimiento gracias al cual se obtiene conocimiento, además de que ofrezca certeza, es que tal conocimiento encaje con la disposición de las cosas que están ahí fuera. Pero esta obligación surge de la idea de que lo racional es precisamente tener en cuenta esa disposición, a diferencia de la situación premoderna en la cual esa disposición merece por sí misma el amor de quien la conoce. Sin embargo, refiriéndose a Descartes Taylor sostiene que,

ahora resulta imposible la noción de que la *medida* de la racionalidad siga siendo la disposición de las cosas, de que el criterio primordial de la racionalidad sea la conformidad con dicho orden. La conformidad se exige ahora, cuando se exige, como parte de una estrategia cuyos parámetros o metas finales están en otro lugar.<sup>127</sup>

El cambio de sustancia a procedimiento, de órdenes encontrados a órdenes contruidos, en definitiva, la interiorización cartesiana, representa también una enorme interiorización de la ética en lo que respecta a teorías éticas antiguas. Interiorización que, a juicio de Taylor, conduce poco a poco a la autonomía y, en la medida en que autonomía comienza a ser sinónimo de libertad, estas teorías éticas empiezan a entenderse también en términos de libertad. Para Descartes, la importancia del giro reflexivo tiene que ver con la posibilidad de alcanzar una certeza muy autosuficiente. Si uno mismo se atiene al método correcto, uno mismo va generando, poco a poco, certezas en la cadena de percepciones claras y distintas. La tesis de Descartes es que la certeza de la percepción clara y distinta es incondicional y autogenerada.

En el primer capítulo presentábamos la crítica de Taylor a la epistemología clásica que abrazaba una noción de razón desvinculada. Ahora podemos ver cómo esa razón se puede definir como razón procedimental puesto que posee las características que hemos presentado en este apartado. Pues bien, Taylor sostiene que aun cuando el fundacionalismo cartesiano de la epistemología clásica se ha rechazado, ha dejado una huella imborrable tras de sí. Esta tiene un doble aspecto. Por una parte, está la creencia en la importancia de encontrar el método correcto del pensamiento para garantizar la validez del conocimiento. Y por otra, señala que una consecuencia de la razón

---

<sup>127</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 219. Aun así, Descartes sostiene que siguiendo este procedimiento se obtendrán verdades sustantivas sobre el mundo y la realidad, pero no porque el procedimiento en sí mismo sea lo que nos las proporcione, sino porque hay un dios veraz que nos garantiza la verdad de lo que conocemos.

procedimental es el rechazo de toda autoridad externa. De este modo, la razón se concibe en términos monológicos porque sólo es competencia del individuo la verificación del conocimiento como siendo cierto.<sup>128</sup> Por eso, desde esta perspectiva, la capacidad de razonamiento está definida como autónoma y autosuficiente porque no toma nada de la autoridad externa, ni de la tradición, ni mucho menos de la fe.<sup>129</sup>

Lo que nos queda después de Descartes, sostiene Taylor, es una nueva concepción de una interioridad de autosuficiencia, de facultades autónomas para el ordenamiento por la razón.<sup>130</sup> Gracias a Descartes y a Locke, a la imagen de sujeto desvinculado que articulan, avanza el ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada. Para ello era necesario adoptar una postura instrumental ante las propiedades, deseos, inclinaciones, tendencias del pensamiento y el sentir que uno posee, de modo que puedan ser escudriñados, desechados algunos y fortalecidos otros.<sup>131</sup> En la medida en que esto es posible se articula, cada vez con mayor precisión, la noción de libertad típicamente moderna.

## 5. La libertad y la moral de los modernos

La noción de razón procedimental está estrechamente unida a la noción de libertad que sostiene y fortalece la visión del sujeto desvinculado. Como hemos dicho, este sujeto ya no encuentra sus propósitos paradigmáticos dados por el orden de la naturaleza que le trasciende, sino que los encuentra en la naturaleza de sus capacidades racionales. Vistas así las cosas, la libertad es entendida como la capacidad del sujeto de ser gobernado

---

<sup>128</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Reason Alone", en *Dilemmas and Connections*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2011, p. 330.

<sup>129</sup> Puede resultar de gran interés prestar atención al artículo de Taylor "Reason, Faith, and Meaning", en *Faith and Philosophy*, Vol. 28, nº1, 2011. En estas páginas argumenta que incluso los avances de la ciencia, aquellos que se logran cuando se consiguen nuevos descubrimientos y buenas explicaciones, dependen de una conceptualización adecuada. Esta conceptualización necesita cierta imaginación teórica. Al hablar en estos términos Taylor se refiere a una componente creativa de la razón la cual puede generar nuevos modos de concebir la realidad que intenta comprender. Y lo genera cuando se logra articular lo que empieza siendo como una corazonada débilmente definible o intuiciones incipientes, de las cuales se puede hablar como un tipo de fe. Obviamente no se trata de el mismo tipo de fe que un creyente tiene en el contenido de la Revelación, pero hay una estructura análoga en el sentido de que la imaginación se adelanta y abre un camino hacia un conocimiento más cierto.

<sup>130</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 222.

<sup>131</sup> Cf. *Ib.*, p. 235.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

únicamente por sus procedimientos racionales. La acción está dirigida por el sujeto cuando procede según cálculos claros y cuando obedece a una ley que se ha prescrito a sí mismo según las exigencias de la razón.<sup>132</sup> Según expone Taylor, esto implica, por una parte, romper con cualquier autoridad exterior y, por otra, rechazar cualquier teoría que base su comprensión de la libertad y la razón en una noción de bien como prescrito por la naturaleza. De aquí también que se rechaza cualquier teoría que tenga un aire teleológico. Lejos de la comprensión moderna queda, por ejemplo, la noción de libertad implícita en Aristóteles que relacionaba la libertad y la armonía, el equilibrio del término medio en contra de la hegemonía de los extremos.<sup>133</sup>

Al igual que con la noción de racionalidad, Taylor ofrece una exposición histórica en la que observa cómo ha evolucionado la noción de libertad en nuestra civilización a lo largo de los tres últimos siglos. Concretamente pone de relieve tres características en el modo de comprender la libertad de los antiguos que los modernos rechazan. Por una parte, para aquellos sólo tenía sentido preguntar si las personas eran libres o no dentro de la sociedad, es decir, la matriz política debía existir antes de plantearse la pregunta por la libertad. Además, era bastante normal encontrarse con la idea de que no todos los seres humanos tenían libertad, basta con pensar en los esclavos y las mujeres. Finalmente, al hablar de libertad en la antigüedad, se trataba más bien de una concepción política, relativamente desconectada de una teoría metafísica de la libertad. En este sentido, la noción de libertad consistía en gozar del estatus de ciudadano, el cual era libre en contraste con el esclavo o con el extranjero. Desde esta perspectiva, la libertad consistía en situarse en un lugar dentro de la sociedad.<sup>134</sup>

Taylor señala cómo las visiones de la libertad que emergen en los siglos XVII y XVIII contrastan con todo esto. En el artículo titulado “Kant’s Theory of Freedom” Taylor hace referencia a las concepciones de libertad de cuatro filósofos relevantes de estos siglos: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Sin embargo, se da cuenta de que, a pesar del papel fundamental de estos filósofos, el desarrollo de esta noción de libertad se va configurando a través de un gran movimiento cultural, en el que no sólo las ideas tienen un papel relevante sino también las prácticas e instituciones ayudan a consolidar este

---

<sup>132</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Justice After Virtue”, p. 26.

<sup>133</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, p. 156.

<sup>134</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Kant’s Theory of Freedom”, en *Philosophy and the Human Science, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 318-319. En adelante haremos referencia a este artículo bajo la sigla KTF.



## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

ideal. Aquí tenemos un ejemplo más de la relación entre ideas y prácticas de la que hablábamos en el apartado 1.1.

En contraste con la versión antigua, en la versión moderna la libertad es parte de la condición natural del hombre, éste es libre desde el estado de naturaleza y, por tanto, la estructura política vendrá después. La autoridad legítima a la que el hombre se someta aparecerá una vez que haya dado su consentimiento para ello. Ahora tiene sentido hablar de la libertad del hombre fuera del contexto social. Todos los hombres son libres porque es una característica del hombre como tal. De aquí que la noción de libertad esté unida con alguna concepción metafísica sobre la naturaleza del hombre.<sup>135</sup>

En el artículo al que hacemos referencia en este apartado, Taylor señala dos enfoques propiamente modernos. Uno de estos enfoques se centra en el estudio de la relación negativa que se establece entre libertad y ley. Por el contrario, el otro atiende al vínculo positivo entre libertad y ley, o libertad y moral. En cuanto al primero, Hobbes aparece como ejemplo de quien entiende que la libertad no tiene nada que ver con la ley. Para él, un hombre libre es aquel que no encuentra ningún obstáculo exterior en su camino para actuar.<sup>136</sup> Aunque Hobbes hace mucho hincapié en la ausencia de obstáculos físicos, también relaciona el concepto de libertad con la ausencia de prohibiciones legales. Pero lo que no se encuentra en su propuesta es ningún tipo de vinculación con un orden moral. Esto implica, según expone Taylor, que la conducta de una persona no pueda ser caracterizada como buena o mala según la cualidad de la motivación la inspire. De este modo, tampoco los términos virtud y vicio pueden ser empleados para distinguir la cualidad de la voluntad.

Con respecto al segundo enfoque es Locke, sostiene Taylor, la figura paradigmática que asocia libertad con ley. El hombre es libre sólo como ser racional, es decir, en la medida en que reconoce la ley natural. Por eso, en cierto sentido, la libertad requiere que el hombre se reconozca a sí mismo como siendo parte de algún orden, un orden que no es político sino moral. Con Locke la libertad no puede ser separada de la moralidad.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Cf. TAYLOR, C.: KTF, p. 319.

<sup>136</sup> En el quinto capítulo presentaremos la noción de libertad caracterizada como positiva o negativa. Precisamente, la posición hobbesiana encarna la libertad negativa de forma paradigmática.

<sup>137</sup> Cf. *Ib.*, p. 319.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

Sin embargo, la propuesta rousseauiana, a juicio de Taylor, es una combinación de los dos enfoques anteriores: recupera la distinción entre vicio y virtud, de modo que la cualidad de la voluntad vuelve a ser relevante en la ética, pero lo hace de tal manera que no supone un límite para la noción de libertad que se está gestando. Desde luego que esta nueva concepción está lejos de la virtud y el vicio aristotélico. En lo que respecta al vicio, Rousseau lo interpreta como la dependencia de las opiniones de los otros en lo que respecta a la determinación de los propios propósitos. La virtud, entonces, tendrá que ver con la recuperación de la autodeterminación que el vicio nos hace perder. Puesto que ser virtuoso para Rousseau es lo mismo que ser capaz de escuchar la voz interior para depender así sólo de uno mismo, la moral misma en esta perspectiva es definida en términos de libertad. Ahora la moralidad es un criterio para la libertad. Taylor advierte en Rousseau una noción de libertad más radical que en momentos anteriores, puesto que identifica libertad con autodeterminación de forma más contundente.<sup>138</sup> Como presentábamos al hablar de Rousseau y la voz interior en el apartado 3.4.2., no sólo se trata de hacer lo que uno quiera o desee, sino que esos deseos deben ser generados a partir de uno mismo.

Cuando se equipara la libertad a la satisfacción de los deseos, es posible que en alguna ocasión esos deseos no sean fruto de la autodeterminación del sujeto. Si este fuera el caso tendríamos una situación de falta de libertad. Pero según la propuesta de Rousseau, para poder autodeterminarse uno a sí mismo, se debe ser capaz de entrar en contacto con esa voz interior, la cual será entendida como la voz de la conciencia. Si se comprende así la libertad, ¿a qué mayor grado de libertad se puede aspirar que a seguir la voz de lo que la conciencia dice a cada uno sin ningún tipo de obstáculo? Por eso, como señala Taylor, la gran fuerza de Rousseau está en que su teoría recupera el vínculo entre libertad y orden moral.<sup>139</sup>

Y llegamos a Kant, quien sigue, en la lectura que Taylor nos ofrece de él, en la línea de Rousseau uniendo libertad y moralidad. Sin embargo, al tener en cuenta su noción de racionalidad, la libertad en esta siguiente etapa se radicaliza aún más. Kant afirma que la racionalidad no tiene simplemente un papel instrumental en la vida del hombre. Desde su posición, la razón no es la capacidad que sirve de medio para alcanzar los objetivos que el sujeto tiene, bien por su propia naturaleza, bien por condiciones ajenas a él. La

---

<sup>138</sup> Cf. TAYLOR, C.: KTF, p. 321.

<sup>139</sup> Cf. *Ib.*, p. 321.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

función verdadera de la razón, para Kant, es la de establecer nuestros fines, como lo manifiesta en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Por eso se trata de una razón práctica. Pero ¿cómo logra la razón hacer esto? Taylor señala que la respuesta viene de la mano de las reacciones morales instintivas, las cuales, a juicio de Kant, nos dan una pista para saber si la motivación de una acción viene del deber o de otro sitio. Como es sabido, según Kant la moralidad de una acción, saber si es buena o mala, no depende de los resultados, sino de la calidad de la motivación que la origina. Puesto que la motivación debe ser puramente formal, es decir, no determinada por el contenido de la acción, entonces la intención por la cual uno actúa debe ser elegida por los cánones de la razón. Vemos cómo la moral está estrechamente vinculada a la racionalidad en la doctrina kantiana. Taylor reformula la posición kantiana de la siguiente manera:

Actuar moralmente es actuar con un cierto objetivo, a saber, conformar mi voluntad a la razón. Pero este no es un objetivo como otro cualquiera, el cual pudiera ser identificado con una cierta clase de resultado exterior de la acción. Más bien tenemos que pensar en ello como un objetivo formal. Yo actúo moralmente sólo cuando este objetivo formal es lo que me mueve a actuar. Si es meramente el resultado en sí mismo lo que me mueve a actuar, entonces actúo simplemente desde el deseo, no desde el deber.<sup>140</sup>

Así, una condición necesaria para que una obligación moral sea tal, es que debe estar basada en una razón, y puesto que una razón es igualmente válida para todos por nuestra condición de criaturas racionales, esa obligación moral será una exigencia para todos por igual. También para Kant se da la circunstancia de que los fines morales son los más altos de todos, puesto que, al basarse en la razón, son incondicionalmente válidos para el sujeto. En esta incondicionalidad reside su estatus superior con respecto a los fines que podrían ser derivados de los deseos. Puesto que la racionalidad impone estas exigencias en los sujetos y porque es algo único en el mundo, trasciende las exigencias de naturaleza. Por otra parte, en la naturaleza todo funciona ciegamente de acuerdo a unas leyes, y sólo el sujeto racional puede actuar conforme a leyes que él mismo formula. Es

---

<sup>140</sup> TAYLOR, C.: KTF, p. 322.

Que el objetivo sea formal no significa que esté vacío de contenido. Es muy interesante la interpretación del profesor Juan Miguel Palacios al respecto. En su artículo titulado “La esencia del formalismo ético” afirma: “El formalismo ético no es sino la respuesta que Kant ofrece al problema del conocimiento de la ley moral y esta respuesta estriba en sostener que es la forma de la ley la que permite descubrir la materia o contenido de la misma. Y, como es precisamente la universalidad la que constituye la forma característica de las leyes morales, el formalismo ético mantiene que el carácter universal de un principio moral es por tanto el criterio que permite establecer su materia, es decir, conocer el contenido que inevitablemente tal principio moral ha de tener.” (PALACIOS, J. M.: “La esencial del formalismo ético”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. IV, nº6, Editorial Complutense, Madrid, 1991, pp. 335-349.)

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

precisamente cuando actúa siguiendo los deseos, cuando, según afirma Kant, actúa ciegamente siguiendo la ley natural, porque los deseos son determinados por procesos puramente naturales.

En definitiva, las exigencias que la racionalidad, y sólo la racionalidad, impone sobre el sujeto le obligan a actuar de acuerdo a unos principios y leyes que él mismo formula. La naturaleza de esta exigencia pide que él mismo se guíe por su racionalidad. La ley moral es así una ley que nos damos a nosotros mismos en nuestra condición de criaturas racionales. El culmen de todo este proceso lleva a la conclusión de que para Kant la moral es necesariamente autónoma y por eso, la libertad es central en la moral. Desde la perspectiva kantiana, sostiene Taylor, ser bueno y ser realmente libre es una y la misma cosa.<sup>141</sup>

Taylor reconoce en la propuesta de Rousseau y en la de Kant dos nociones de libertad típicamente modernas por el vínculo que establecen con la autodeterminación. Sin embargo, hay una clara diferencia entre las dos posiciones. Como ya hemos señalado, para el filósofo ginebrino la clave está en que el sujeto determine por sí mismo sus deseos a partir de la voz de su naturaleza interior. Pero una posición así no es lo suficientemente radical para Kant, puesto que hacer algo así significaría actuar por inclinación. Como agente racional, el sujeto es más libre cuando sigue lo que la razón le dicta, sobreponiéndose a las inclinaciones de los deseos. El atractivo de Kant reside, según Taylor, en que ofrece la posibilidad de que el sujeto lleve a cabo una actividad en la cual su acción sea determinada no por lo meramente dado, bien sean hechos de la naturaleza exterior o las inclinaciones de la naturaleza interior, sino por unas leyes que él mismo genera en virtud de su racionalidad.<sup>142</sup>

De una forma u otra, la noción de libertad como autodeterminación que llega hasta nosotros resulta difícil de rechazar por completo. Ya hemos señalado que sustentando esta forma de comprender la libertad hay una serie de ideales y nociones de bien, (el control racional del mundo, la dignidad vinculada a la racionalidad) que no podemos despreciar sin abandonar a la vez algo que consideramos realmente importante para nuestra vida. Así afirma Taylor,

uno sospecharía que prácticamente no hay nadie en la era moderna que no esté comprometido con una u otra de sus facetas (de la libertad así entendida). ¿Puede uno

---

<sup>141</sup> Cf. TAYLOR, C.: KTF, p. 325.

<sup>142</sup> Cf. *Ib.*, p. 325.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

construir una identidad en el mundo moderno la cual no haya sido modelada en algún respecto por esta comprensión de la libertad?<sup>143</sup>

Es fácil ver cómo la idea del sujeto idealmente desvinculado sintoniza con esta noción de libertad. Este sujeto que es capaz de mirar el mundo, la sociedad e incluso a sí mismo, desde la perspectiva absoluta en la cual se abstrae todo tipo de significatividad,<sup>144</sup> goza de un tipo de libertad, la libertad del sujeto autodefinido, el cual determina sus propios propósitos o los encuentra en sus propios deseos naturales. Ahora bien, Taylor cree que la atracción hacia este tipo de libertad tiene también un origen espiritual, tal y como se comprende desde nuestra tradición religiosa occidental. En sus raíces griegas y cristianas, esta libertad ha incluido la aspiración de ir más allá de lo meramente humano, de la prisión de las pasiones y preocupaciones inherentes a nuestra naturaleza mortal.<sup>145</sup>

Desde la perspectiva de nuestro filósofo, detrás del ideal del sujeto libre moderno, capaz de objetivar el mundo, y razonar sobre él en un modo desconectado e instrumental, se encuentra una nueva variante de la misma aspiración antigua de libertad espiritual. En ambos casos, tanto en la antigüedad como en la postura moderna, hay una exigencia de situarnos fuera del contexto humano, en cuanto se relaciona con lo material, para determinar qué es lo verdaderamente importante. En el caso de la tradición antigua, eso verdaderamente importante tiene que ver con un orden mayor, el cual es el lugar que engloba algo más que las significatividades humanas, y donde éstas adquieren su verdadero sentido. En el caso del cristianismo lo verdaderamente importante tiene su fundamento final en Dios. Y en el caso moderno, es el orden de la naturaleza el cual tiene que ser comprendido libre de toda significatividad humana, meramente en términos naturales. Pero, más allá de esta diferencia acerca de dónde reside lo verdaderamente importante, hay un mismo postulado sobre la libertad espiritual, algo más que lo meramente humano.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> TAYLOR, C.: "Justice After Virtue", p. 21. El paréntesis es nuestro.

<sup>144</sup> En este sentido afirma Taylor que el mundo desencantado, sin significatividad propia, es el correlato del sujeto desvinculado. La neutralidad es la propiedad que el sujeto debe percibir en el mundo para poder desempeñar control racional e instrumental sobre él y de este modo actualizar su dignidad como agente libre. (Cf. TAYLOR, C.: "The Motivation behind a Procedural Ethics", p. 342.)

<sup>145</sup> Cf. TAYLOR, C.: "The Concept of a Person", p. 112.

<sup>146</sup> Cf. *Ib.*, p. 113.

## **6. Los ideales de la modernidad y sus paradojas**

En todo este recorrido, a partir de las figuras claves que hemos presentado, se pueden subrayar una serie de ideales morales, o concepciones del bien. Consideramos necesario hacerlos explícitos, en la medida de lo posible, para reforzar la tesis tayloriana que mencionábamos más arriba, a saber, que para comprender mejor los cambios ocurridos en la modernidad ayuda tener en mente las ideas de bien que hay detrás de todos estos cambios. La postura desvinculada hacia uno mismo y hacia el mundo va de la mano del surgimiento de nuevas formas de comprender las capacidades humanas más características, así como de nuevas concepciones del bien: el ideal de la autorresponsabilidad, las nuevas definiciones de libertad y razón que lo acompañan, y el sentido de dignidad conectado con ello.<sup>147</sup>

En este sentido, hemos visto que hay conexiones entre la desvinculación y la objetivación, por un lado; y cierta sensación de poder o control, por otro. También hay una estrecha relación entre esto y la definición de la racionalidad como un procedimiento correcto, es decir, una manera adecuada de ordenar o construir nuestros pensamientos. Y, por último, hay un vínculo entre la racionalidad y la manera de conseguir conocimiento. Todos estos ideales y conexiones, cuya influencia ha sido decisiva en la modernidad, llegan también hasta nosotros.

Lo primero que debemos mencionar, conectando así con el apartado anterior, es la fuerte aspiración a la libertad que nutre estos ideales, aspiración que está esencialmente arraigada en el espíritu humano. Como ya hemos señalado, creemos que Taylor está en lo cierto, y compartimos su opinión, cuando afirma que:

La aspiración a la libertad espiritual, a algo más que lo meramente humano, es una parte demasiado fundamental de la vida humana como para ser simplemente dejada a un lado. Ella continúa, solo que bajo formas diferentes – e incluso en formas en las que es esencial que no aparezca como tal; esta es la paradoja de la modernidad.<sup>148</sup>

A lo largo de la exposición de la propuesta epistemológica generada en el siglo XVII, de la mano de Descartes y Locke, apuntábamos en el primer capítulo algunos ideales morales que sustentaban sus ideas. Concretamente mencionábamos los ideales de certeza

---

<sup>147</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 335.

<sup>148</sup> TAYLOR, C.: “The Concept of a Person”, p. 113.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

autodada y de autorresponsabilidad. Este último es considerado por Taylor como “fundacional de la cultura moderna.”<sup>149</sup> Junto a estos ideales está presente el de la libertad como autonomía y autodeterminación, porque desde esta perspectiva, ser libre tiene que ver con ser autorresponsable, confiando en el propio juicio, y encontrar en uno mismo los propósitos para determinarse a actuar, es decir, ser autónomo.<sup>150</sup>

Pero, además hay otras nociones de bien que tienen que ver con la visión antropológica que sostienen estos autores y que también influyen en su visión epistemológica. Vimos con Descartes la noción de un sujeto idealmente desvinculado. Este sujeto así entendido es libre y racional, y no define su identidad en función de lo que está fuera de él, sino a partir de lo que encuentra en él, especialmente en su razón. También vimos cómo la concepción puntual del yo, desarrollada por Locke, promovía una actitud instrumental hacia el mundo y hacia uno mismo debido, en parte, a la unión de los ideales de libertad y racionalidad. Incluso esta noción de yo puntual está vinculada con la responsabilidad.

La teoría de Locke genera, y también refleja el ideal de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante.<sup>151</sup>

Detrás de todo esto también hay una cierta concepción de la dignidad humana que reside en el control que la libertad desvinculada brinda al sujeto. La interiorización de la ética, tanto de los horizontes como de las fuentes morales, guarda mucha relación con la comprensión de la razón desvinculada y procedimental. En los apartados anteriores hemos visto cómo el yo desvinculado moderno ha evitado todas las fuentes externas y ha encontrado los recursos morales en su interior. En una variante, en la cual ciertamente no opera una noción de razón desvincula, esas fuentes son vistas como impulsos de la naturaleza dentro del sujeto. Pero en otras más austeras, esas fuentes residen en el poder de la desvinculación racional misma. Como sostiene Taylor, esto lleva consigo una cierta concepción de dignidad humana, la cual se piensa que reside en el poder de la razón

---

<sup>149</sup> TAYLOR, C.: “Overcoming Epistemology”, p. 7.

<sup>150</sup> *Cf. Ib.*, p. 7.

<sup>151</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 234. A partir de un pasaje de Locke del libro segundo del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde afirma que la identidad personal es en lo que están fundados el derecho y la justicia del premio y el castigo, Taylor reconoce que incluso este sujeto lockeano asume su responsabilidad por sus actos a la luz de una futura retribución. (*Cf. Ib.*, p. 241.)

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

desvinculada.<sup>152</sup> Taylor identifica aquí un ideal moral típicamente moderno. En efecto, si el control racional tiene que ver con que el sujeto domine el mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la motivación para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional.<sup>153</sup>

Sin embargo, estos de ideales suscitan una serie de tensiones y paradojas, en sí mismos y entre ellos. La primera es la que apuntábamos más arriba acerca de la libertad espiritual. Como señalábamos citando a Taylor, el ideal que aspira a una libertad espiritual está presente en formas en las que es fundamental que no aparezca como tal. Pero también nos resulta muy paradójica otra afirmación de Taylor. Aun reconociendo que estos ideales se apoyan en una antropología sesgada, no por ello, a su juicio, tales ideales han de ser rechazados, más bien considera que hay algo en ellos que se puede salvar. De esto debemos concluir, entonces, que tales ideales no surgen a partir de tal antropología, sino más bien, que esta antropología es una de las formas en las que tales ideales se pueden encarnar.

Lo que es importante destacar es que esto no es sólo una visión equivocada del hacer humano [la imagen del sujeto desvinculado], sino que no es en absoluto necesaria como soporte de la razón y la libertad autorresponsables. Esos ideales pueden tener, y de hecho tienen, validez (por muy limitados que estén por otros); aún podemos reconocer el desarrollo de esa capacidad (dentro de las lindes apropiadas) como un importante logro de la modernidad, aun cuando proyecta una antropología incorrecta.<sup>154</sup>

Todavía podemos descubrir una tercera paradoja. El ideal moderno de desvinculación requiere, como hemos visto, la reflexión radical. Esto exigía el giro subjetivo por el cual el individuo llega a ser consciente de su propia actividad y de los procesos que le forman. Esta exigencia, también incluía el mandato de dejar de vivir simplemente en el cuerpo o dentro de los propios hábitos para hacer de ellos objeto de un examen radical. Vemos aquí la petición que se hace al sujeto de separarse de sí mismo a través de la objetivación de sí mismo. Como apunta Taylor, en todo este proceso no se presta atención al contenido de aquello que es valioso para la vida humana, o las características de lo que se desea. Lo que se pide, por el contrario, es centrarse

---

<sup>152</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 312.

<sup>153</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 214 y “The Motivation behind a Procedural Ethics”, p. 341.

<sup>154</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 694. Los paréntesis pertenecen al texto original, los corchetes son nuestros.



## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

exclusivamente en la actividad del pensamiento, de modo que uno pueda desvincularse de ese contenido para objetivarlo y neutralizarlo.<sup>155</sup>

Y he aquí la paradoja, la filosofía de la desvinculación y la objetivación ha contribuido a crear una imagen del ser humano de la que se han expulsado los últimos vestigios de la subjetividad, porque es un ser humano visto enteramente desde la perspectiva de la tercera persona. Pero resulta que esta perspectiva está basada en la atribución de un lugar central de la postura de la primera persona. Como sostiene Taylor, la objetividad radical es sólo inteligible y asequible a través de la subjetividad radical.<sup>156</sup>

El giro hacia uno mismo es ahora ineludiblemente un vuelco hacia uno mismo en la perspectiva de la primera persona, un giro al yo como un yo. Al hacer esto, el propio sujeto se ve a sí mismo como un objeto más entre objetos porque objetiviza su subjetividad sustrayéndola toda significatividad. En esta objetividad radical, la explicación que da de sí mismo y sus acciones no diferiría de la que pudiera dar un observador externo. Pero consideramos que esto es un error, como apuntábamos anteriormente, porque no puede ser igual la explicación que yo ofrezca de mí misma y de mis acciones, que la que pueda dar cualquier otra persona. Además, ese yo que surge de la objetivación y separación de la naturaleza dada, no se puede identificar con ninguna cosa de lo dado por dicha naturaleza. No es una pieza más del mundo natural, es algo completamente distinto. Nos damos cuenta de que un reto al que hay que enfrentarse tras la modernidad tiene que ver con la recuperación de la subjetividad bien entendida, sin caer en el extremo opuesto del subjetivismo. Para ello creemos que es esencial atender a la relación que se establece entre el sujeto y la realidad, tanto en la dimensión epistemológica como en la moral.

Por otra parte, también los ideales de la autoexploración y el autocontrol a los que aspira el yo moderno están en tensión. El yo desvinculado tiende a ocultar la conexión con las fuentes morales de las cuales se nutre. Pero si de lo que se trata es de definir su identidad, no puede dar respuesta a este interrogante sin tener en cuenta una serie de consideraciones morales, ante las cuales no puede ser neutral.

Nuestra identidad no sólo presupone puntos de referencia moral en relación a los cuales nos definimos a nosotros mismos, sino que también ello mismo constituye un asunto

---

<sup>155</sup> Cf. TAYLOR, C.: MTS, p. 310.

<sup>156</sup> Cf. *Ib.*, p. 311.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

moral central. Que uno sea fiel o no a su identidad nunca puede ser un asunto neutral. Si tiene sentido ser neutral hacia ello, entonces no se trata de este asunto.<sup>157</sup>

La última paradoja que queremos mencionar tiene que ver con la relación que se establece entre los ideales morales antropológicos y el tipo de explicación de la vida y acción propiamente humana a la que dan lugar, una que precisamente pierde de vista la dimensión moral de la persona. La combinación del ideal de desvinculación con las nociones de libertad, dignidad y poder, ofrecen, a juicio de Taylor, una imagen del obrar humano que da un soporte crucial a la visión naturalista del mundo.<sup>158</sup> Pero la relación también se establece en la otra dirección. A partir del naturalismo<sup>159</sup> se desarrollan los cánones para conocer, se modela el lenguaje que la ciencia debe emplear y termina aplicándose en la comprensión y explicación de la vida humana.

Pero si aplicamos estos mismos criterios para dar cuenta del obrar humano, si pretendemos explicar la acción en términos absolutos, obtendremos una explicación sin ningún tipo de apelación a la subjetividad ni a la dimensión moral de la persona. Como veremos, desde la perspectiva de Taylor, para poder ofrecer una explicación lo más completa posible del obrar humano, no se pueden rechazar estas propiedades. Gran parte de lo que subyace en la motivación de nuestras acciones tiene que ver con este tipo de propiedades. Observamos aquí que el problema de fondo está en la aplicación de los mismos criterios a ámbitos de la realidad que requieren métodos de estudios diversos. Al decir “explicación de las cosas” hay que ser consciente de que bajo el término “cosas” caen muchos tipos de entidades diversas. No es lo mismo explicar el funcionamiento de un electrón, que explicar la conducta humana, por ejemplo.

---

<sup>157</sup> TAYLOR, C.: MTS, p. 316.

<sup>158</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, p. 5.

<sup>159</sup> Taylor entiende por naturalismo la posición que considera al hombre como parte de la naturaleza a la que hay que comprender según los cánones que surgen en la revolución científica del siglo XVII. Uno de esos principios supone el rechazo de cualquier vestigio de subjetividad en la ciencia. En este sentido, la explicación de las cosas debe estar hecha en términos absolutos, para así eliminar todo lo que tenga que ver con la atribución del valor. La ciencia debe ser neutral (supuestamente).

## 7. Consideraciones finales

En este último apartado nos gustaría considerar las incompatibilidades que existen entre la postura desvinculada por la que aboga la modernidad y la comprensión de la racionalidad práctica que Taylor propone. En el apartado 4.4. del capítulo anterior presentábamos la argumentación de Taylor a favor de una ampliación de la racionalidad, sobre todo en la dimensión práctica. Lo primero que debemos recordar es que esta racionalidad es la propia de un sujeto intencional, encarnado y vinculado con el mundo. Por otra parte, señalábamos que, según la comprensión de Taylor, por su propia naturaleza la razón práctica sólo puede funcionar dentro del contexto de alguna comprensión del bien compartido. Esto significa que el inicio del razonamiento moral está situado en esa noción compartida. En vista de estos requisitos, partiendo de la concepción moderna de libertad y racionalidad, que abogan por un sujeto que no está situado ni vinculado con ninguna realidad externa a él, se vuelve ininteligible la premisa de que todo pensamiento ético parte de la situación concreta en la que el sujeto se encuentra.

Por otra parte, las ganancias epistemológicas a las que se puede aspirar dentro de la razón práctica implican la superación de comprensiones previas distorsionadas y fragmentarias de ese bien. La certeza que se gana no tiene la validez última que podría tener una verdad matemática, a la cual aspira la razón desvinculada, ni es completamente independiente de lo que se sabía anteriormente. Las proposiciones de las cuales podemos estar seguros en el razonamiento práctico son comparativas, y de lo que tenemos certeza es de que nuestras formulaciones están mejor articuladas que las anteriores, menos distorsionadas. El conocimiento moral, a diferencia de una ganancia epistémica en la ciencia natural, no tiene que ver con lo que es completamente nuevo ni con la certeza matemática, lo cual no significa que no sea cierto. También en el conocimiento moral se producen movimientos de reducción del error.<sup>160</sup>

Otro factor que dificulta la validez del razonamiento práctico es la tendencia que se ha generado, tanto desde la razón desvinculada como desde la libertad como autodependencia (*self-dependence*), de rechazar todo aquello que sea dado. Hemos expuesto que este razonamiento tiene que partir de nociones del bien compartidas, que ambos interlocutores deben aceptar. Pero estas concepciones del bien no son generadas

---

<sup>160</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Reason, Faith, and Meaning", p. 12.

## II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época

por el sujeto, porque el sujeto no determina por su propia voluntad el bien, sino que forman parte del trasfondo moral con el que cuenta. Por este motivo, en el momento en que estos bienes se reconocen como algo dado se desestima su legitimidad ya que se consideran una limitación a la libertad del sujeto.

Así mismo, el pensamiento desvinculado unido al talante naturalista propio de la modernidad, junto con el modelo fundacionalista del conocimiento, como vimos en Descartes y Locke, todo ello aplicado al ámbito de la razón práctica y la moral, consigue desacreditar el argumento *ad hominem*,<sup>161</sup> el cual, según Taylor, podría ofrecer alguna esperanza de resolver los asuntos morales racionalmente.<sup>162</sup> De este modo se genera la sensación de que, en lo que a materia moral se refiere, no hay manera de arbitrar racionalmente, alimentando de este modo posiciones cada vez más escépticas y subjetivas.

Sin embargo, como señalábamos en el capítulo anterior, Taylor aboga por la argumentación racional dentro de la moral. La solución que él proponía implicaba ampliar la racionalidad práctica reconociendo al sujeto como situado en un contexto cultural, social y familiar concreto. De este modo, a su juicio, esta solución requiere entender la libertad desde otros parámetros diversos a los que nos ofrece la argumentación moderna. La libertad también es una libertad situada. ¿Qué significa para Taylor esta afirmación?

Esto significa recuperar una concepción de actividad libre vista como una respuesta ante la llamada hecha por una situación, que es la nuestra en virtud de nuestra condición como seres naturales o sociales, o en virtud de alguna vocación o propósito inevitable. Lo que es común a toda la variedad de nociones de libertad situada es que ven la actividad libre como fundada en la *aceptación* de nuestra situación definitoria.<sup>163</sup>

Para Taylor es esencial entender el papel que juega la situación para la motivación humana y así comprender correctamente la libertad. De este asunto hablaremos con más profundidad en el quinto capítulo al hablar de la noción de libertad adecuada para la ética. Podemos concluir que detrás de la aspiración de recuperar la libertad como situada, está el empeño de volver a situar al sujeto, es decir, volver a insertar la subjetividad en nuestra situación como seres naturales encarnados. Según Taylor, este era parte del objetivo de

---

<sup>161</sup> Recordamos que la argumentación *ad hominem* es aquella que está dirigida a quienes están involucrados en la conversación, a posiciones y sensibilidades particulares. El punto de partida es siempre algún posicionamiento concreto el cual debe ser reconocido por las dos partes o más que se integran en el discurso.

<sup>162</sup> Cf. TAYLOR, C. "Explanation and Practical Reason", p. 40.

<sup>163</sup> TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, p. 160. La cursiva pertenece al texto original.

## *II. Las fuentes del sujeto moderno, configurando la identidad de una época*

Heidegger y Merleau-Ponty al seguir la línea fenomenológica.<sup>164</sup> Y esta también es la propuesta que hace él mismo ofrece al seguir a estos filósofos. La genialidad que observa en estos autores es que ofrecieron una visión de la subjetividad situada y trataron los temas de la acción y los sentimientos como pertenecientes a agentes encarnados.

Esta manera de entender la subjetividad, más completa que la que ofrece la modernidad, también hay que verla como respuesta a otro problema. Junto con esta comprensión de la libertad radical, tan atractiva para las generaciones siguientes a Kant y también para nosotros, tenemos el ideal de la autoexploración que desarrollaron más plenamente los románticos y que en la actualidad se vive bajo la aspiración a la autenticidad. Según afirma Taylor:

La libertad radical parecía ser posible sólo al precio de una ruptura con la naturaleza, una división dentro de mí mismo entre razón y sensibilidad más radical que la que la Ilustración materialista y utilitaria hubiera soñado.<sup>165</sup>

Parecería como si el hombre estuviera condenado a vivir en perpetua guerra consigo mismo. El reto que hay que afrontar trata de combinar la más alta autonomía moral con la autoexploración, compatibilizar la libertad y la unidad expresiva con la naturaleza interior y exterior. Sólo si se parte de una antropología y epistemología adecuadas, se podrá dar solución a este dilema.

---

<sup>164</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, p. 162.

<sup>165</sup> *Ib.*, p. 6.

**CAPÍTULO III**

**PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS**

**Y MORALES**

**A LA LUZ DEL OBRAR HUMANO**



### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

En el capítulo anterior hemos esbozado la visión que Taylor ofrece en *Fuentes del yo* sobre el sujeto moderno y la identidad de una época. Como hemos visto, la antropología que subyace en la propuesta de los principales filósofos modernos que ocupan el centro de atención de su estudio no le resulta adecuada. Así lo pone de manifiesto él mismo en lo que se refiere al sujeto desvinculado y su racionalidad. En el presente capítulo nos proponemos perfilar los aspectos básicos de su propuesta antropológica y moral. De este modo comprobaremos cómo el contenido de su antropología filosófica supera las deficiencias que observa en la propuesta naturalista.

Para llevar a cabo este objetivo expondremos lo que se podría denominar la “teoría de la persona tayloriana”. Esto implica la exploración de ciertos fenómenos y actividades que, a su juicio, manifiestan a la persona humana como tal. Hacer esto nos exigirá prestar atención a su comprensión del obrar humano (*human agency*) en relación al agente moral. La pregunta de fondo que nos estamos planteando es la siguiente: ¿considera Charles Taylor la posibilidad de hablar de aspectos ontológicos de la persona a partir de la dimensión práctica de ésta? Como veremos, la respuesta es afirmativa. En todo este proceso tendremos que tratar algunos de los problemas y dificultades que han surgido a partir del modelo epistemológico de la modernidad. De algún modo, estos obstáculos han bloqueado el concepto de persona humana y dificultan el ejercicio de comprensión de nosotros mismos. Esta situación ha provocado el surgimiento de algunas teorías éticas con cierto carácter reduccionista que han dificultado aún más la comprensión de la moral. De este asunto nos ocuparemos en el siguiente capítulo de este trabajo.

La definición clásica de persona formulada por Boecio en el siglo VI en su obra *Liber de persona et duabus naturis* dice: “persona es una sustancia individual de naturaleza racional.”<sup>1</sup> Este enunciado nos remite a una entidad individual dotada de razón. Es esta razón, por tanto, una de las características propia de nuestro ser personas. Incluso cuando usamos la palabra persona en un modo menos técnico, simplemente como recordatorio de que el individuo al que llamamos persona es un ser humano y debe ser tratado como tal, estamos haciendo referencia a la dignidad que tiene y al respeto que merece debido a su racionalidad.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> BOECIO, M. S.: *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, (en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus completus*, París, Vrayet de Surcy, 1847, t. LXIV, col. 1338-1354), c. III, col. 1343.

<sup>2</sup> Racionalidad que no se reduce sólo a su ejercicio actual, sino que abarca también la posibilidad de su puesta en práctica en el futuro. Esto es lo que ocurre en la etapa prenatal y en la primera infancia, la racionalidad está presente en potencia. También es necesario tener en cuenta aquellas situaciones en las que



En general, podemos admitir que un sujeto debe ser tratado como una persona y no como una cosa porque es racional, si bien también hay que dejar claro que su ser persona no se reduce a su racionalidad. Hasta aquí es fácil llegar a un acuerdo más o menos amplio. Sería difícil encontrar a alguien que sostuviera que la capacidad racional no es fundamental para considerar a un ser humano como tal. La cuestión ahora es determinar cómo esta racionalidad, que acompaña nuestro ser personas, se pone de manifiesto,<sup>3</sup> o qué consecuencias se derivan de ella para el ser humano.

A la hora de hacer frente a este asunto debemos evitar ser presa de cualquier tendencia reduccionista. Una de ellas sería el empeño por buscar una única manera en que esta racionalidad se hace patente, es decir, señalar un único criterio. Sin embargo, creemos que la persona humana encierra diversas posibilidades de desarrollo en sus capacidades, también en la razón. La racionalidad del ser humano se hace patente pues de muchas y diversas formas; y cada una, a su vez, pone de manifiesto una faceta distinta del ser humano. De este modo, la razón está presente en la dimensión moral cuando discriminamos entre el bien y el mal; además con la razón nos hacemos cargo de las posibles consecuencias de nuestras acciones; y gracias a la razón, juzgamos si criterios como la utilidad y la eficacia son adecuados en ciertas situaciones o no. Es muy difícil delimitar un único ámbito en el que la razón se manifiesta y al llevar a cabo un intento semejante se terminará reduciendo las posibilidades que la persona encierra.

## **1. Hacia una teoría de la persona**

En las siguientes líneas queremos presentar la teoría de la persona que subyace en los escritos de Charles Taylor y cómo, a su juicio, se manifiesta la racionalidad de una manera propiamente humana. Para llevar a cabo este estudio nos apoyaremos en varios

---

esta capacidad está dañada, por los motivos que sea. Una persona sigue siendo persona, aunque no pueda ejercer su capacidad racional de forma adecuada.

<sup>3</sup> Para Robert Sokolowski nuestra racionalidad implica sobre todo el deseo de poseer la verdad, lo que denomina veracidad. Según él nacemos con este deseo y lo llevamos con nosotros durante nuestra vida queramos o no. Está en nosotros por cómo somos, no porque lo hayamos elegido. El deseo de veracidad siempre subyace al hecho de hacer una elección, es anterior a ello. Este deseo es más básico que cualquier otro y más fundamental que el acto de contar la verdad a otros. (Cf. SOKOLOWSKI, R.: *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 21.)

artículos redactados en la década de los setenta y los ochenta. Los más específicos sobre este asunto son los dos ensayos de 1985, “The person” y “The concept of a person”.<sup>4</sup> Sin embargo, algunos años antes, en 1977, publicó un artículo que más tarde se recogería en sus *Philosophical Papers 1, Human Agency and Language*, “What is human agency?”. En esta misma colección de ensayos encontramos otro más que arroja luz sobre su idea de persona, “Self-interpreting animals”, también de 1977.

Como decíamos anteriormente, para entender la propuesta que nuestro filósofo hace acerca de la persona y su explicación del agente humano, es necesario tener en cuenta dónde se sitúa y qué otras concepciones del sujeto pretende rebatir. Lo que hemos expuesto en los capítulos anteriores nos ofrece una visión panorámica de una serie de ideas y debates a los que Taylor quiere contribuir con su propuesta. En el primer capítulo mencionábamos el gran error que supone la aplicación del método de las ciencias naturales a las ciencias del hombre. Las ciencias naturales tienen por objeto el estudio de la naturaleza a través del método científico, empleando un razonamiento lógico-matemático. Por otra parte, las ciencias del hombre o ciencias humanas tienen por objeto de estudio el ser humano en el aspecto de sus manifestaciones inherentemente humanas. Una consecuencia de la aplicación del método experimental a las ciencias del hombre es una perspectiva reducida del ser humano, en la cual se explica una parte tomándose por el todo. Sin embargo, creemos que las ciencias naturales no deben oponerse a las ciencias del hombre, sino que se complementan ya que ambos tipos de ciencias nos permiten conocer la realidad en sus diversas manifestaciones.<sup>5</sup> Taylor comparte esta creencia, por eso intenta ofrecer una visión más amplia del sujeto que la que nos ha aportado la modernidad.

Así mismo, conviene recordar lo que decíamos en el capítulo anterior acerca de la identidad moderna.<sup>6</sup> La propuesta de Taylor apunta a dos dimensiones distintas: una

---

<sup>4</sup> El primer artículo se encuentra recogido en: CARRITHERS, M., COLLINS, S. y LUCKES, S. (Eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York, 1985. El segundo forma parte del primer volumen de sus *Philosophical Papers*.

<sup>5</sup> Con respecto a la compatibilidad y complementariedad entre los distintos tipos de explicaciones de la realidad, tenemos un ejemplo concreto en la explicación de la estructura de la luz o la materia. El físico moderno cada vez está más convencido de que esta estructura no se puede expresar en una única experiencia o enunciado, pues cada uno sólo revelará un aspecto entre otros. Por el momento, sin encontrar un concepto que abarque la estructura de los corpúsculos y las ondas a la vez, debemos considerar ambas como formando parte de una unidad cuyo acceso total está limitado para nosotros por nuestro horizonte visual. La lección que debemos sacar de aquí es que, en ocasiones a causa de nuestros límites, sólo podemos referirnos a un punto de vista, pero con esto no se debe negar que la realidad es más rica de lo que podemos conocer en un momento dado.

<sup>6</sup> Ver apartado 1.2 del segundo capítulo.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

ontológica, aquella que pertenece al obrar humano como tal, en todo tiempo y lugar; y otra histórica, la que se ha configurado a lo largo del tiempo. En efecto, el modo en que los seres humanos se entienden a sí mismos cambia con el tiempo y entre culturas.<sup>7</sup> Ahora bien, queremos dejar claro que lo que cambia son las comprensiones de lo que es ser una persona, no la esencia del ser persona, es decir, su fundamento ontológico, pues esto no puede cambiar. Lo que sí ocurre es que, con el paso del tiempo, el ser humano, gracias al proceso de la reflexión filosófica (y también teológica) descubre aspectos esenciales de la persona que antes estaban velados o se aceptaban sin hacerlos explícitos. No podemos dudar de que la realidad de la persona humana no se agota por lo que ya se conoce de ella en un momento dado. Si esta afirmación es válida ahora, también lo es para momentos históricos anteriores al nuestro. Es precisamente la diferencia en la comprensión lo que Taylor identifica como crucial en la historia del pensamiento occidental y en la creación de la identidad moderna como hemos visto.<sup>8</sup>

Efectivamente, como señalábamos en el capítulo anterior, Taylor sostiene que actualmente nos vemos a nosotros mismo como “yoes” porque nos identificamos como sujetos para los cuales la reflexividad radical es esencial. Sin embargo, Taylor sostiene la existencia de rasgos constantes a partir de aspectos que sí cambian,

Esta definición de lo que es peculiar en nuestra época sugiere una descripción de lo que es perenne en la vida humana. Hay una dimensión existente de reflexividad, que consiste en el hecho de que los humanos elaboran, o aceptan, o se imponen descripciones de ellos mismos, y estas descripciones ayudan a hacer de ellos lo que son.<sup>9</sup>

Estas características, a su vez, abarcan otros aspectos igualmente esenciales como veremos al hablar del hombre como animal autointerpretativo. Así pues, algunas de las características ontológicas de la persona que Taylor señala son la naturaleza dialógica de la persona, el hecho de que los seres humanos poseen lenguaje y la centralidad de la autointerpretación. También apreciaremos cómo todos estos aspectos se desarrollan

---

<sup>7</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Moral Topography of the Self”, p. 299, y “The Person”, en CARRITHERS, M., COLLINS, S., and LUKES, S. (Eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York, 1985, p. 276. En adelante haremos referencia a este artículo bajo la sigla TP.

<sup>8</sup> En ocasiones Taylor emplea indistintamente los términos identidad y persona lo cual dificulta separar de forma nítida las consideraciones propias de cada concepto.

<sup>9</sup> TAYLOR, C.: “The Dialogical Self”, p. 305.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

simultáneamente en el ser y en el hacer u obrar del ser humano ya que unos necesitan de los otros.

En un nivel de reflexión relativamente superficial, a la pregunta ¿qué entendemos cuando decimos persona? Taylor responde con la afirmación, generalmente aceptada, de que una persona es un individuo con una serie de capacidades. Estas capacidades se manifiestan al comprobar que una persona es un agente con un sentido de sí mismo puesto que se reconoce como tal agente. También es un ser que puede hacer planes de vida y que tiene noción del tiempo: presente, pasado y futuro. Además, sostiene una serie de valores en virtud de los cuales juzga esos planes de vida como mejores o peores, y es capaz de elegir entre ellos<sup>10</sup>. Una persona es un ser capaz de todo esto en principio, aunque en la práctica no llegue nunca a desarrollarlo por algún tipo de problema. Continúa afirmando Taylor que una persona además es un ser con un estatus moral, bajo el cual subyacen como condición de tal estatus las capacidades mencionadas, y además es portador de derechos.<sup>11</sup> De este modo, entre las capacidades que tiene una persona podemos enumerar las siguientes: i) la capacidad de actuar (es un agente), ii) la capacidad reflexiva (se reconoce a sí mismo como tal), tiene conciencia de sí mismo, iii) la capacidad creadora (hace planes). Gracias a su dimensión moral tiene iv) capacidad de discernimiento y elección (juzga esos planes con categorías de valor), lo que implica libertad para poder elegir, autodeterminación para hacer efectiva su elección y responsabilidad para hacerse cargo de sus decisiones y acciones.<sup>12</sup>

Una vez que Taylor ha enumerado algunas de las capacidades más fundamentales a su juicio, comienza a profundizar su investigación tratando de encontrar algunos elementos comunes a estas capacidades. En efecto, ha de haber algo más fundamental que posibilite al ser humano el gozar de estas capacidades y que, por otra parte, nos distinga de las máquinas y de los animales. Algunos pensadores han apuntado a la conciencia (*consciousness*), entendida como la capacidad de construir representaciones internas de las cosas, como el factor crucial que nos distingue de los agentes no humanos. Esta

---

<sup>10</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 257.

<sup>11</sup> Cf. TAYLOR, C.: "The Concept of a Person", en *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 97. En adelante haremos referencia a este artículo bajos la sigla TCP.

<sup>12</sup> Otro gran filósofo que ha dedicado muchas páginas al estudio de la persona es Robert Spaemann. También él apunta a una serie de fenómenos que constituyen la personalidad humana, tales como lo negativo, la intencionalidad, la trascendencia, la ficción, la religión, la muerte, el tiempo, el reconocimiento, el perdón y la promesa. (Cf. SPAEMANN, R.: *Personas: acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Eunsa, Pamplona, 2000.)

respuesta, a juicio de Taylor, es insuficiente y para mostrarlo pondrá de manifiesto la naturaleza intrínseca de la acción humana o del obrar del hombre (*human agency*).<sup>13</sup> A esta consideración dedicaremos el siguiente apartado. La dimensión práctica del ser humano es el punto de partida para comprender qué es lo propiamente humano de acuerdo con la propuesta tayloriana.

## 2. Ejes del obrar humano

Cuando Taylor escribe los artículos, “The person” y “The concept of a person”, lo hace con la idea de ofrecer una argumentación en contra de un tema que le ha preocupado durante algún tiempo, el conductismo. La acción propiamente humana no se puede entender, a su juicio, si se la reduce a una conducta que se limita a repetir un patrón de actuación. Esta comprensión de la acción deja fuera de toda consideración el papel fundamental que juegan los propósitos y la motivación. El error del conductismo está en la aspiración a una explicación objetiva y científica de los seres humanos y de la sociedad, centrándose en aquellas cosas que pueden ser conocidas por un observador externo. Como decimos, en estos ensayos, Taylor distingue ciertos elementos de relevancia crucial para entender la acción de la persona, los cuales la diferencian verdaderamente de agentes no humanos. Estos cuatro factores son: i) La característica de la importancia o significatividad (*the significance feature*). ii) El elemento reflexivo: la autoconciencia (*self-awareness*) o conciencia subjetiva. iii) La presencia de valores. iv) El lenguaje.

### 2.1. Captar la significatividad

Algo característico del ser humano es que le importan las cosas, entendiendo cosas en sentido amplio: personas, circunstancias, objetos animados o inanimados, la naturaleza, el mundo, el universo, etc. Sin una investigación demasiado profunda, nuestra

---

<sup>13</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 258.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

propia experiencia nos dice que somos así, las cosas nos importan por el tipo de seres que somos. Es una condición que nos encontramos dada en nosotros. Quizá puedo modificar qué cosas me importan, trabajar para que algo deje de importarme o no sea significativo para mí, pero no está en mi mano el hacer que absolutamente nada me importe. Esta relación de importancia tiene una naturaleza muy particular. En ella se distinguen dos partes: el sujeto al que le importan las cosas, y las cosas (de nuevo en sentido amplio) que son importantes para el sujeto. Hay una parte subjetiva y una parte objetiva.

Las cosas son importantes para el sujeto porque es capaz de captar en ellas lo que tienen de relevante o significativo, alguna idea de bien que se manifiesta en ellas. En este sentido podríamos decir que las cosas tienen un eco afectivo en los seres humanos, las cosas no impactan de una manera u otra. La belleza que contemplamos en la naturaleza, en una obra de arte o en una persona; la injusticia y corrupción dentro de la política; una acción heroica de alguien que arriesga su vida para salvar a su prójimo; estudiar una carrera con el fin de ganar dinero el día de mañana; etc. Eso que nos afecta, no sólo se trata de elementos externos al sujeto, también el ser humano capta esta relevancia dentro de sí mismo, en sus deseos y sentimientos, en sus capacidades. La sensibilidad musical, la magnanimidad de corazón, el percatarse de las necesidades de los demás.

Lo valioso que objetivamente se encierra en todo esto y que el ser humano capta, no deja de ser indiferente. De alguna forma le exige una respuesta, a corto o a largo plazo. Salir al paso de esa necesidad que uno observa de manera inmediata o aprender a tocar un instrumento para desarrollar el talento que tiene. Por eso esta característica está esencialmente unida a la naturaleza de la acción. “Decir que las cosas importan al agente es decir que podemos atribuirle propósitos, deseos, aversiones en sentido fuerte y originario.”<sup>14</sup> Aquí ya apunta Taylor un primer factor que nos distingue de las máquinas, a estas no se les puede atribuir propósitos en este sentido originario, siempre será un propósito derivado cuyo origen está en quién diseñó ese artefacto.<sup>15</sup> Sin embargo, hay que dar un paso más, puesto que también los animales pueden compartir con nosotros este tener deseos y propósitos en sentido originario, aunque no se les puede atribuir la capacidad de captar la significatividad de las cosas en el sentido humano.

---

<sup>14</sup> TAYLOR, C.: TCP, p. 99.

<sup>15</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 260.

Estamos de acuerdo en afirmar que somos capaces de captar la relevancia de las cosas por la vinculación que se establece entre ellas y nuestros propósitos. Sin embargo, nos gustaría clarificar, puesto que Taylor no lo hace de manera explícita, que las cosas nos importan aun cuando no tengan ningún tipo de consecuencias para nuestras acciones. Antes decíamos que la relevancia que captamos en las cosas exige algún tipo de respuesta por nuestra parte. Pero es necesario entender que hablamos de respuesta en sentido amplio. Esa respuesta puede ser una acción externa, observable por otras personas, pero también podría ser una respuesta interior o espiritual. Por ejemplo, el captar la belleza de una puesta de sol, darse cuenta de lo que supone la abnegación de ese padre o madre de familia que hace todo lo que puede por sus hijos, o de quien trabaja intensamente para superar sus limitaciones. La respuesta de quien sea capaz de captar el valor encerrado en estas situaciones será una sensación de elevación del espíritu, o quizá para quien sea creyente, una oración de acción de gracias al Creador, o una mayor confianza en el género humano, o algo de este estilo. Ciertamente, este tipo de respuestas es de naturaleza diferente de aquella que está vinculada con nuestros propósitos prácticos. De este modo, podríamos hablar de la significatividad de las cosas en relación a los propósitos y fines prácticos del sujeto, pero también de una significatividad intrínseca de las cosas, no condicionada a dichos intereses. Sin duda que el ser capaz de captar la relevancia intrínseca de las cosas es una característica propiamente humana.

## 2.2. La conciencia subjetiva

El siguiente paso en el estudio de las características del agente humano tiene que ver con el análisis de la conciencia. El concepto de conciencia empleado por Taylor no tiene que ver con la capacidad de construir representaciones internas de las cosas,<sup>16</sup> sino más bien con la capacidad que nos permite darnos cuenta de algo, en este caso, de la importancia y el valor de las cosas.

La conciencia (*consciousness*) en la forma característicamente humana puede ser vista como lo que conseguimos cuando llegamos a formular la importancia de las cosas para

---

<sup>16</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 261.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

nosotros. Entonces tenemos una vista articulada de nuestro yo y del mundo. Pero las cosas nos importan previamente a la formulación.<sup>17</sup>

Para no confundir estos dos tipos de conciencia, podemos llamar “conciencia representativa” a la capacidad de representar objetos en la mente y “conciencia subjetiva” a la que Taylor considera propiamente humana, es decir, la que nos permite captar y formular la importancia de las cosas, ser conscientes de ella. Aunque se emplee la misma palabra “conciencia”,<sup>18</sup> nos referimos a capacidades que se manifiestan de modos diferentes, y por eso elegimos los términos “representativa” y “subjetiva”.

Taylor apunta dos razones por las cuales el hecho de que entender la noción conciencia como la representación interna, no es criterio suficiente para distinguir entre personas y animales. La primera tiene que ver con el vínculo que establece entre conciencia y la posibilidad de articular los sentimientos humanos. Es precisamente la conciencia subjetiva la que está vinculada con estos sentimientos, ya que a través de ellos se nos hace manifiesta la importancia de las cosas. La importancia nos afecta. Pero, a diferencia de los objetos exteriores, estos sentimientos no pueden ser representados en la mente, porque los sentimientos y su representación no son cosas independientes.<sup>19</sup> Sobre esto volveremos más adelante cuando hablemos de la visión del hombre como animal autointerpretativo.

En segundo lugar, Taylor alude a la significatividad propiamente humana que tienen algunos asuntos, la cual no tiene ningún tipo de analogía con los animales. Lo que distingue entonces a las personas de otros agentes que no lo son, no es simplemente la capacidad de hacer frente a los mismos problemas o situaciones difíciles con una mayor eficacia, sino que se trata más bien de que las personas tienen unas preocupaciones cualitativamente diferentes por el grado de conciencia que tienen de ellas.<sup>20</sup> Según argumenta Taylor, esto se hace especialmente visible cuando pensamos en los seres

---

<sup>17</sup> TAYLOR, C.: TCP, p. 100.

<sup>18</sup> En inglés hay varias palabras para hablar de la conciencia. Los términos ‘*consciousness*’ y ‘*awareness*’ se emplean para hablar de la conciencia en sentido psicológico, mientras que ‘*conscience*’ hace referencia a la conciencia en sentido moral. En los ensayos que hemos citado Taylor no emplea este último término, sino que se refiere a los dos primeros.

En el artículo “The Person” hace uso del término ‘*consciousness*’ para referirse a la conciencia como la capacidad de representar cosas en la mente y el ser consciente de algo, el término ‘*awareness*’ lo reserva solamente para este último sentido. En cambio, en el artículo “The Concept of a Person” emplea el término ‘*consciousness*’ para referirse a ambos sentidos.

<sup>19</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 262 y TCP, p. 100.

<sup>20</sup> Cf. TAYLOR, C.: TCP, p. 104.



### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

humanos como agentes morales. Una condición necesaria para poder ser un agente con estas características es el ser sensible a ciertos criterios,<sup>21</sup> es decir, poder reconocer de algún modo que ciertas normas son aplicables a nosotros.<sup>22</sup> Esto hace que un ser humano disfrute de un rango de elementos significativos único en comparación con un agente que no sea una persona.

Para ilustrar esta situación, Taylor ofrece el ejemplo de lo que ocurre con la vergüenza, porque es un sentimiento que sólo se puede explicar haciendo referencia a aquello de lo que una persona es consciente. Me siento avergonzada al percatarme de que soy despreciada por otros, o cuando reconozco que he actuado movida por envidia o celos, o cuando me doy cuenta de que he hecho el ridículo delante de los demás. En todos estos casos doy razón de mi vergüenza apelando a mi ser consciente (me percató, reconozco, me doy cuenta) de que mi actuación o mi motivación no ha sido apropiada. Y puedo calificar este “no ser apropiado” en relación a un criterio que marca lo que se espera de mí. En este sentido afirma Taylor que “el obrar moral requiere algún tipo de conciencia reflexiva de los criterios en función de los que uno vive.”<sup>23</sup>

La característica de la importancia y la conciencia subjetiva están intrínsecamente unidos. Como hemos visto, el sentimiento de vergüenza implica el haber captado la relevancia encerrada en una situación. Esta significatividad que el agente capta tiene que ver con los criterios que son sólo aplicables a un ser con conciencia subjetiva y que comparte esta dimensión de su ser persona junto con otros. A juicio de Taylor hay toda una gama de emociones en las cuales entran en juego principios morales sólo aplicables por seres con conciencia subjetiva. Entre estas emociones se pueden destacar la vergüenza, la ira o el orgullo, entre otros.

El paso desde un agente sub-personal a una persona implica no sólo autoconciencia, sino un rango de significatividades que sólo pueden pertenecer a un ser autoconsciente, y que ayudan a definir el tipo de agente autoconsciente que llamamos persona.<sup>24</sup>

Ahora podemos comprender el que la conciencia subjetiva sea esencial para la persona puesto que, en lo concerniente al obrar humano, nos permite reconocer aquellos fines peculiarmente humanos. Cuando Taylor dice que: “Nuestra conciencia es de algún

---

<sup>21</sup> Cf. TAYLOR, C.: TCP, p. 102.

<sup>22</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 263.

<sup>23</sup> TAYLOR, C.: TCP, p. 103.

<sup>24</sup> TAYLOR, C.: TP, p. 266.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

modo constitutiva de estos asuntos de significatividad,”<sup>25</sup> hay que interpretarlo como la apertura que los seres humanos tenemos a esos asuntos gracias a nuestra capacidad de ser conscientes de ellos.

A partir de estos dos aspectos, Llamas sugiere entender la explicación de la acción humana que Taylor propone desde una perspectiva teleológica.<sup>26</sup> Una idea central de la teoría de la acción tayloriana es la referencialidad. Lo propio de la acción así considerada es su carácter intencional. Dicho con otras palabras, la acción expresa ciertos significados en la medida en que expresa el carácter intencional del deseo. La acción, argumenta Llamas, al ser promovida por un fin que se desea alcanzar, tiene una forma determinada, en función de la significatividad que tal fin tiene. Desde la propuesta de Taylor, entonces, explicar una acción conlleva ofrecer una descripción que incluya, tanto la motivación como el fin que el agente busca o persigue con esa acción. En este sentido, la acción está constituida por un significado, el cual es valorado y deseable, y forma parte del propósito del sujeto. Precisamente éste rasgo es lo que la diferencia de otros movimientos.

Pero es necesario hilar fino y tener en cuenta que hay dos tipos de acciones teleológicas. Así, Llamas propone distinguir entre acciones intencionales y acciones propositivas. Ambas apuntan a un fin, sin embargo, en las primeras tal fin no es una intención consciente. En este sentido, no tienen propósito porque no hay conciencia por parte del agente para alcanzar tal fin. Hay que admitir que los animales pueden ejecutar acciones de este tipo. Sus deseos y tendencias tienen una meta. Sin embargo, en las acciones propositivas, propias única y exclusivamente del ser humano, el fin al que se encamina la acción es la intención del agente, es decir, su propósito es alcanzar dicho fin, lo cual requiere que el sujeto se lo proponga conscientemente. Es aquí donde entra en juego la conciencia subjetiva.

---

<sup>25</sup> TAYLOR, C.: TCP, p. 105.

<sup>26</sup> Cf. LLAMAS, E.: “Identidad humana como teleología en Charles Taylor”, [en línea]. Fundación Balmesiana, Universitat Abat Oliba CEU, 2003. Disponible en: <http://www.e-aquinas.net/pdf/llamas.pdf>

### **2.3. Los valores**

El tercer elemento mencionado hacía referencia a los valores y también tiene que ver con la característica de la importancia propia de seres con conciencia subjetiva. Taylor observa que, por debajo de las emociones como la vergüenza, la culpabilidad o el sentido de dignidad, subyacen valores de cierto tipo. Es decir, las significaciones propiamente humanas implican el reconocimiento y la aceptación de ciertos valores. Cuando el ser humano es capaz de reconocer un bien intrínsecamente valioso, está respondiendo a algo que no es valorado porque sea objeto de su elección o de su deseo, sino que más bien está respondiendo a algo que por su valor o bondad intrínseca debería buscar.<sup>27</sup> Por esta razón, el hecho de no perseguirlos pone de manifiesto su incapacidad para reconocer el valor objetivo de las cosas.

Imaginemos la siguiente situación: Fulano ha aprobado un examen que le da acceso a un puesto de trabajo bien remunerado. Para ello ha hecho todo tipo de trampas y engaños que tenía a su alcance. A ese examen se presentaba también Mengano, su amigo de la infancia, el cual se ha preparado intensamente y cuyo trabajo, en el caso de pasar la prueba, le era muy necesario por su precaria situación económica familiar. Ante una situación así, sería de esperar que finalmente Fulano se sintiera culpable por haber ganado ese puesto de trabajo tan injustamente. (No entramos a discutir si la situación de su amigo agrava su sentimiento de culpabilidad, ni lo que debería hacer después de darse cuenta de lo que ha hecho). Los valores (o la falta de ellos) que están en juego en este caso concreto serían los responsables de provocar el sentimiento de culpabilidad en Fulano. La justicia y la corrupción, la veracidad y la mentira, la amistad y la traición, el esfuerzo y la pereza, etc. Por otra parte, sería más condenable incluso que después de haber obrado así, Fulano no sintiera el menor remordimiento y tuviera la desfachatez de decir: “me lo merezco.” El hecho de que tal sentimiento no lo acompañara diría mucho sobre qué tipo de persona es y sobre su ceguera moral. Inicialmente se puede valorar el modo cómo Fulano ha actuado, pero, en un segundo momento tal valoración recaería más directamente en su persona por el hecho de que no se sintiera culpable de su proceder injusto.

El punto aquí es ver cómo los valores que esa persona tiene, y es capaz de reconocer cuando está en presencia de ellos, están en la base del sentimiento de

---

<sup>27</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 266.

culpabilidad que experimenta. Taylor sostiene que ser una persona es existir en un espacio definido por distinciones de valor. “Un yo es un ser para quien ciertas cuestiones de valor categórico han aparecido y recibido, al menos, una respuesta parcial.”<sup>28</sup> Estos valores se hacen patentes para la persona de diferentes formas, por modelos de conducta observados en los demás o a través de la educación recibida. Lo cierto es que llega un momento en que el sujeto hace suyos esos valores de tal modo que forman parte de la manera como se entiende a sí mismo.<sup>29</sup>

## **2.4. El lenguaje**

El último elemento que aparecía en nuestra lista era el lenguaje. Aparece al final, pero para Taylor tiene un papel decisivo por la relación que existe entre este, las significaciones propiamente humanas y la conciencia subjetiva. Como decíamos más arriba, hay emociones que para ser experimentadas el sujeto debe poseer alguna noción de los criterios que se aplican en esa situación, es decir, tiene que ser consciente de los criterios en tanto que criterios. Por ejemplo, sólo un ser que pueda formular un pensamiento como “esta persona ha sido objeto de una injusticia” podrá sentir indignación. Aquí es donde entra en juego el lenguaje porque sólo el lenguaje, u otra actividad simbólica, permite, a juicio de Taylor, desvelar esos criterios y que lleguen a ser objeto de nuestra conciencia.<sup>30</sup> Tan vinculados están el lenguaje y la conciencia subjetiva en su propuesta que afirma:

La conciencia – quizá mejor deberíamos decir aquí lenguaje – es como si dijéramos el medio dentro del cual ellas (los intereses o inquietudes particularmente humanas) aparecen primero como inquietudes para nosotros. El medio aquí es, de algún modo, inseparable del contenido; esta es la razón (...) por la cual nuestra autocomprensión en ese dominio es constitutiva de lo que sentimos.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, p. 3.

<sup>29</sup> Sobre este asunto hablaremos más detenidamente al estudiar el vínculo que Taylor descubre entre la identidad moral y el bien. Ver apartado 5.2.1. de este capítulo.

<sup>30</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 271.

<sup>31</sup> TAYLOR, C.: TCP, p. 103. El paréntesis es nuestro.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

El lenguaje nos permite formular las cosas. Al hacerlo se convierten en el foco de nuestra atención y somos capaces de identificar sus características. Esto tiene relación con la posibilidad de hacer explícito lo que está implícito en nosotros. Como el propio Taylor dice:

Este tipo de atención nos permite tener una visión articulada del asunto en cuestión, y por lo tanto poder articularlo. Es esta focalización articulada la que posibilita a los seres lingüísticos ser conscientes de los criterios en tanto que criterios, y así ser capaces de (experimentar) los sentimientos y percepciones que dependen de esta (articulación).<sup>32</sup>

El lenguaje es pues el medio a través del cual se nos hacen presentes las significaciones propiamente humanas, puesto que estas son inherentemente lingüísticas a juicio de Taylor.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, hemos afirmado que una persona es un ser consciente de sí mismo y que esta autoconciencia es inseparable del estar abierto a las distintas significatividades específicamente humanas. Esto a su vez implica el reconocimiento de una serie de valores que podemos articular a través del lenguaje, lo cual no se aprende a hacer en solitario o de forma individual. Lo mismo se puede afirmar de la comprensión de las emociones y sentimientos propiamente humanos. Por este motivo, el papel de la comunidad es esencial para la idea de persona que Taylor está desarrollando. La relación tan estrecha que hay entre el lenguaje y la comunidad, nos ofrece un argumento poderoso a favor de la condición dialógica del sujeto de la cual hablaremos en el apartado 5.3. de este capítulo. Aquí reside otro punto fuerte de la propuesta tayloriana. Así afirma:

Ser una persona no puede ser entendido simplemente como el ejercicio de un conjunto de capacidades que yo tengo como individuo (...) Al contrario, yo sólo adquiero esta capacidad en conversación (...); la adquiero en una cierta forma dentro de esta conversación, la de mi cultura; y sólo la mantengo a través de continuo intercambio.<sup>33</sup>

En el capítulo anterior presentábamos la comprensión de persona articulada en la modernidad. En ella se concibe a un sujeto desvinculado capaz de comprender claramente sus fines establecidos por la naturaleza y susceptibles de ser descubiertos a través de un escrutinio objetivo, o bien elegidos autónomamente. Además, desde esta perspectiva, en

---

<sup>32</sup> TAYLOR, C.: TP, p. 272. Los paréntesis son nuestros.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 276.

parte debido a una visión mecanicista del universo, las cosas carecen de significatividad intrínseca. En este sentido, una vez que el sujeto tiene claro sus fines, sólo le resta emplear la razón para dar con los medios más apropiados, por eso la racionalidad que va unida a esta forma de entender el sujeto desvinculado es principalmente instrumental. Como señalábamos, esta concepción de la persona está estrechamente vinculada con la noción moderna de libertad que es sinónimo de autonomía y autodeterminación.

Ahora bien, desde la propuesta de Taylor, esta comprensión de la persona y su racionalidad no son del todo satisfactorias puesto que no tienen en consideración aspectos relevantes del obrar humano. En la teoría de la persona tayloriana la significatividad de las cosas no puede ser neutralizada porque incide directamente sobre los propósitos y motivaciones del sujeto. Dicha relevancia se manifiesta a través de las emociones y sentimientos propiamente humanos y por eso, el razonamiento práctico no puede dejar a un lado estos aspectos, es decir, no puede ser meramente instrumental. Al contrario, según sostiene Taylor, en vistas a la acción, el razonamiento toma la forma de una búsqueda acerca de la verdadera forma de tales emociones, de su corrección con respecto a la situación.<sup>34</sup> A partir de lo expuesto concluimos que la propuesta de Taylor en lo referente a su concepción de la persona, parte de la comprensión de la dimensión práctica del ser humano. De este modo, cree ofrecer una explicación que hace más justicia a la realidad del obrar humano que la que ofrece la concepción del sujeto desvinculado.

### **3. Visión del hombre como animal autointerpretativo**

A partir de los cuatro ejes que hemos presentado en los apartados anteriores, en torno a los cuales se configura el obrar humano, Taylor desarrolla su visión sobre el hombre como un animal autointerpretativo. La exposición más completa de su posición se encuentra en su artículo titulado “Self-interpreting animals” en el cual nos basaremos en las siguientes reflexiones. Para empezar a desarrollar esta idea conviene tener claro que, si bien el papel de las autointerpretaciones es esencial a la hora de articular la identidad del sujeto, estas interpretaciones no agotan todo su ser. Que esto es así, también

---

<sup>34</sup> Cf. TAYLOR, C.: TCP, pp. 113-114.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

parece estar claro para Taylor ya que en distintos lugares dice que el yo o la identidad de un sujeto está formada “en parte” por la manera en que el hombre se entiende a sí mismo. Esta idea aparece reflejada en varios textos:

No hay una descripción adecuada de cómo es un ser humano con respeto de su existencia como persona que no incorpore su autocomprensión, es decir, las descripciones que está inclinado a dar de sus emociones, aspiraciones, deseos, aversiones, admiración, etc. Lo que somos en un momento dado está constituido, uno podría decir, *en parte* por nuestra autocomprensión.<sup>35</sup>

El yo está constituido *en parte* por sus autointerpretaciones. (...) Pero las interpretaciones del yo nunca son totalmente explícitas. Es imposible la articulación total.<sup>36</sup>

Los seres humanos siempre tienen un sentido del yo, (...) Su sentido de quienes son es definido *en parte* por alguna identificación de lo que son asuntos realmente importantes, o criterios, o bienes, o exigencias.<sup>37</sup>

Cómo la persona se ve o se interpreta a sí misma no es todo lo que hay que saber de ella, pero es un componente muy importante de su identidad y de sus acciones que no puede pasarse por alto. En definitiva, para entender a la persona necesitamos algún sentido de cómo se ve a sí misma, además de la información empírica que se pueda obtener de su raza, de su edad o de su pasado, o de lo meramente observable desde el exterior.

Taylor considera como universales humanos el hecho de la autointerpretación y la significatividad que ésta comporta. Cuando define al hombre como un animal autointerpretativo, nos está indicando un modo de ser que a su juicio es propiamente humano y tiene que ver con la dimensión afectiva de la persona. Efectivamente, emplea el término “autointerpretación” para referirse a que lo que el ser humano siente, no es algo que pueda separarse de su comprensión de lo que siente; o lo que es lo mismo, el entender lo que sentimos es constitutivo de cómo nos sentimos.<sup>38</sup> Al describir de este modo la dimensión afectiva de la persona, nos damos cuenta de que es un ámbito que funciona de manera diferente a la dimensión intelectual y a la dimensión que atañe a la voluntad. Estas tres dimensiones no son compartimentos estancos en la persona, y aun cuando cada una tiene su forma característica, se da una estrecha relación entre ellas

---

<sup>35</sup> TAYLOR, C.: “Cognitive psychology”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 189. El énfasis es mío.

<sup>36</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 62. El énfasis es nuestro.

<sup>37</sup> TAYLOR, C.: “The Dialogical Self”, p. 306. El énfasis es nuestro.

<sup>38</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 262.

puesto que la persona es un todo unitario. La mayoría de las reflexiones que Taylor nos ofrece acerca de su teoría del hombre como animal autointerpretativo giran en torno al ámbito de los afectos y emociones, y su relación con el entendimiento. Sin embargo, nos parece que el papel de la voluntad no está tratado con la misma profundidad en su propuesta. Creemos que su reflexión antropológica estaría más completa si tuviera más en cuenta esta dimensión.

### **3.1. Justificación hermenéutica**

En esta sección aparece reiteradamente la palabra interpretación. Al utilizar este término, Taylor no quiere hacernos pensar que lo que entendemos sobre nosotros mismos se pueda explicar arbitrariamente, sino que se trata más bien de un intento de aclarar las cosas en nosotros, empresa que muchas veces resulta difícil. Sostiene que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos o cómo nos entendemos a nosotros mismos en lo que a sentimientos y emociones se refiere, no son construcciones arbitrarias. “Nuestras comprensiones (de los sentimientos y emociones) reflejan lo que para nosotros parece ser la verdad sobre lo que sentimos.”<sup>39</sup> Lo que sentimos está en parte constituido por nuestro entendimiento, por cómo nos entendemos a nosotros mismos, pero esto no significa afirmar que el pensamiento construya o se invente los sentimientos y emociones.

De hecho, antes de formular estos sentimientos tiene que haber una base que formular. Sostenemos que, para entender la propuesta de Taylor, hay que postular la primacía del sentimiento o del afecto ante la formulación del mismo, y la existencia de una realidad previa al sentimiento o al afecto.<sup>40</sup> Y si esto es así, si el afecto es previo a la formulación, debe haber una realidad previa al sentimiento que lo origine. Con estas afirmaciones queremos evitar caer en el error de pensar que, en la dimensión afectiva de

---

<sup>39</sup> TAYLOR, C.: TP, p. 262. El paréntesis es nuestro.

<sup>40</sup> Otros autores también han hecho referencia al carácter último de la realidad. Es el caso de F. J. Higuero cuando afirma: “A pesar de la diversidad y abundancia de interpretaciones proyectadas por ese sujeto, tal tarea hermenéutica no es en modo alguno caprichosa, arbitraria o aleatoria. No debe olvidarse, a este respecto, que siempre existe un punto de referencia ineludible, a saber, la existencia del propio sujeto, el cual nunca podrá sustraer su ser ni de las acciones por él realizadas ni tampoco de los correspondientes condicionamientos culturales.” (HIGUERO, F. J.: “La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor”, en *Convivium: Revista de Filosofía*, Vol. 19, 2006, p. 109.)



la persona, no hay espacio para hablar de verdad, falsedad o error. Al contrario, es posible argumenta sobre ello porque hay una realidad que fundamenta estos sentimientos, con la cual se pueden contrastar. De hecho, el propio Taylor afirma que en esta materia hay cabida para una idea de correcto o incorrecto; efectivamente se puede hablar de sentimientos falsos, o inauténticos, o confusos, o autoengañosos.<sup>41</sup> De este modo sostiene que lo peculiar de estas emociones es que nuestras formulaciones son constitutivas de la emoción, y que, a la vez, estas formulaciones pueden ser correctas o erróneas.<sup>42</sup>

Precisamente, porque se trata de un intento de interpretar cómo las cosas son en nosotros u ocurren en nosotros, Taylor lleva a cabo un modo de proceder hermenéutico. En el artículo titulado “Interpretation and the sciences of man” explica por qué las ciencias del hombre deben ser consideradas hermenéuticas, es decir, ciencias de la interpretación. El término interpretación en un sentido relevante para la hermenéutica, implica el intento de aclarar, de dar sentido, al objeto de estudio. Se interpreta algo con el fin de sacar a la luz la coherencia interna que originalmente se presenta en una forma confusa. En el artículo que acabamos de citar, Taylor señala tres características de una ciencia hermenéutica. Primero, se necesita un objeto o un dominio de objetos sobre los cuales se pueda hablar en términos de coherencia y sentido. Segundo, debe ser posible hacer una distinción entre el sentido y la coherencia que tiene y su modo particular de expresión. Por un lado, está el sentido y, por otro, aquello que encarna ese sentido. Y tercero, es necesario la noción de un sujeto para quien esos significados se hacen manifiestos.<sup>43</sup>

Teniendo presentes las tres características propias de una ciencia hermenéutica, podemos entender por qué Taylor plantea la cuestión de las ciencias del hombre como ciencias hermenéuticas. La clave está en que la caracterización del comportamiento humano otorga, de un modo u otro, un lugar esencial a la noción de significado y sentido. Es decir, desde la perspectiva de Taylor no se puede hablar de comportamiento humano sin descubrir en él algún sentido, algún significado al menos para el sujeto que se comporta de esa manera. Cuando nuestro filósofo habla del significado de una situación dada, está empleando un concepto con una articulación muy concreta. Efectivamente, este

---

<sup>41</sup> Cf. TAYLOR, C.: TP, p. 262.

<sup>42</sup> Cf. TAYLOR, C.: TCP, p. 101.

<sup>43</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Interpretation and sciences of man”, en *Philosophy and the Human Science, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 15-16. En adelante haremos referencia a este artículo bajo la sigla ISM.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

significado es para un sujeto; el significado es de algo, este algo es el sustrato donde se apoya el significado, lo que es significativo; y las cosas tienen significado en un dominio más amplio, es decir, en relación con el significado de otras cosas.<sup>44</sup>

Esta noción de significado es la que Taylor emplea a la hora de hablar del significado de una situación para un agente. Sostiene que cuando caracterizamos nuestras acciones, lo hacemos en términos de propósitos o de deseos. El modo en que describimos estos propósitos y deseos, los cuales están relacionados con los sentimientos y emociones, son también un modo de definir el significado que estas cosas tienen para nosotros. Con otras palabras, para Taylor la explicación de las reacciones, respuestas y actitudes humanas implica no sólo identificar sus causas, sino también dar sentido de ellas. Para llevar a cabo esta empresa de comprender y captar el sentido de la acción de un sujeto, es necesario tener presentes el rango de significados y motivaciones que están operando en ese individuo. Por esta razón, Taylor emplea este enfoque hermenéutico en el ámbito de las ciencias del hombre.

El objetivo de una explicación hermenéutica es pues dar sentido a algo. En este caso, este algo es la acción de un sujeto. Esta acción, como objeto de una ciencia de la interpretación, debe tener las tres características que mencionábamos antes: debe tener sentido o coherencia, este sentido debe ser distinguible de su expresión, y este sentido debe serlo para un sujeto. Este sentido forma parte de un todo mayor, cuyo significado, a su vez, es ayudado a determinar gracias a esa parte. Vemos aquí un círculo hermenéutico que puede generalizarse para comprender cómo operamos dentro de la serie de significados interdependientes que son centrales para nuestra autocomprensión humana.<sup>45</sup>

Sostenemos que la postura hermenéutica de Taylor se sitúa en línea con la lectura que A. Domingo Moratalla hace de la llegada de la edad hermenéutica de la moral. En este sentido afirma:

La hermenéutica no se sitúa únicamente en el nivel cognitivo de los conceptos y la terminología filosófica, sino en un *nivel raciovital o íntegramente personal* donde no están en juego solo las ideas o los valores como entidades ideales sino la realidad radical de la persona humana.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Cf. TAYLOR, C.: ISM, p. 22.

<sup>45</sup> Cf. TAYLOR, C.: *The Language Animal, The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2016, p. 217.

<sup>46</sup> DOMINGO MORATALLA, A.: “La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur”, en *Pensamiento*, Vol. 66, nº 250, 2010, p. 912.

Efectivamente, el recurso a la hermenéutica en Taylor tiene sobre todo el propósito de aclarar la dimensión práctica del ser humano. Pero al decir esto hay que evitar pensar que se está rechazando adoptar cualquier posición metafísica. Como dice Domingo Moratalla en el artículo citado, la hermenéutica no nos condena a una filosofía post-metafísica.

Al cuestionar el subjetivismo de la metafísica moderna, el objetivismo de la metafísica medieval y seguir preguntándose por el sentido originario de lo que aparece en la comunicación, sigue luchando con la metafísica. (...) Al poner en cuestión los significados heredados no se pone en cuestión la necesidad, ultimidad y radicalidad del significado sino que se regresa al inicio de la metafísica.<sup>47</sup>

### 3.2. Aspectos de la autointerpretación del hombre

A partir de cinco postulados Taylor desarrolla su visión del hombre como animal autointerpretativo. Con ellos trata de justificar por qué la idea de interpretación es fundamental para el obrar humano y para poder entender al hombre. Estos principios son: i) Algunas de nuestras emociones implican atribuciones de importancia o relevancia a las cosas. ii) Algunas de estas importancias están referidas al sujeto, son relativas al sujeto. (*subject-referring*) iii) Nuestros sentimientos referidos al sujeto son la base de nuestro entendimiento acerca de lo que es ser humano. iv) Estos sentimientos están constituidos por las articulaciones que llegamos a aceptar sobre ellos. v) Estas articulaciones, que se pueden considerar como interpretaciones, requieren del lenguaje.<sup>48</sup> A la vez que desarrollamos estos principios, veremos cómo entran en juego los ejes del obrar humano de los que hemos hablado en el apartado segundo.

---

<sup>47</sup> DOMINGO MORATALLA, A.: “La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur”, p. 913.

<sup>48</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Self-interpreting animals”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 75-76. En adelante haremos referencia a este artículo bajo la sigla SIA.

### 3.2.1. La emoción y el sentido de la situación

Comencemos pues con el primer principio. Taylor afirma que nuestras emociones están esencialmente relacionadas con algún objeto.<sup>49</sup> Las emociones son referenciales. Esto quiere decir que lo que sentimos o deseamos, eso que traducimos como una emoción, se produce como una reacción o respuesta a algo. Puede ocurrir que en algún momento uno no sea capaz de reconocer el objeto concreto que le provoca la emoción. Por ejemplo, uno puede tener miedo sin identificar qué es aquello que le provoca el miedo. En casos así, argumenta Taylor, la emoción no carece de objeto por el hecho de no ser capaz de reconocer el objeto que me atemoriza. Por este motivo, prefiere hablar de las emociones y sentimientos no en términos de una relación esencial a objetos, sino tratar las emociones como implicando un sentido de la situación. Así define estas emociones como:

Modos afectivos de ser consciente (*awareness*) de la situación. (...) Describir apropiadamente cómo son esas emociones, implica hacer explícito el sentido de la situación que ellas incorporan, hacen explícito algún juicio sobre la situación que da a la emoción su carácter.<sup>50</sup>

Formando parte de esta definición tenemos los dos primeros ejes del obrar humano: la captación de la significatividad puesto que se requiere hacer explícito el sentido de la relevancia de la situación, y la conciencia subjetiva ya que se trata de un modo de ser consciente de algo. En función del sentido que la situación tenga para mí, lo cual tendrá que ver con algún ideal práctico, mis emociones serán unas u otras y, por eso, la vivencia de la situación y mis emociones no son cosas completamente independientes. La realidad es la que es y no cambia al cambiar mis sentimientos. Sin embargo, lo que sí se nutre mutuamente es mi vivencia de esa situación y mis emociones. Prosigue Taylor:

Experimentar una emoción dada implica experimentar nuestra situación como siendo de un cierto tipo o teniendo una cierta propiedad. Pero esta propiedad no puede ser neutral, no puede ser algo ante lo cual seamos indiferentes, de lo contrario no seríamos afectados.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 47.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 48 y Cf. "Cognitive Psychology", p. 191.

<sup>51</sup> TAYLOR, C.: SIA, p. 48.

Por este motivo, el mundo no puede carecer de propiedades significativas para los seres humanos, porque si careciera de ellas no seríamos afectados o conmovidos por la realidad. Esos aspectos significativos del mundo estarán en relación con la acción del sujeto, o con algunos criterios sociales, o serán significativos por motivos simplemente teóricos y no prácticos. Sea lo que sea lo que confiere la significatividad a esa vivencia, experimentar una emoción implica ser consciente de la situación como siendo humillante, o vergonzosa, o indignante, o desoladora, o emocionante, o maravillosa. En todos estos casos, la situación contiene algo relevante para el sujeto que la experimenta. Esta propiedad relevante propia de una situación es denominada por Taylor con el término “*import*”. En castellano se podría traducir como importancia o relevancia, o también como valor puesto que sólo tiene relevancia aquello que es valioso.

Esto que acabamos de afirmar podría entrar en conflicto con un posible caso real. Es cierto que a los seres humanos nos importan las cosas y que no somos indiferentes ante lo que nos encontramos como siendo valioso. El problema puede darse a la hora de concretar qué cosas nos importan o qué es lo que un sujeto cualquiera puede considerar como siendo valioso. Para algunos sujetos sus mascotas son muy valiosas y pueden invertir grandes fortunas en ellas. Otros son completamente indiferentes ante la vida humana no nacida. Además, en la medida en que nos situemos en posiciones subjetivistas y relativistas, argumentar sobre el valor objetivo de las cosas y situaciones resulta más controvertido. Por este motivo, será muy importante intentar dilucidar el modo de contrastar lo que para el sujeto es valioso con la realidad objetiva del valor.

Esta propiedad es ciertamente fundamental porque al identificar la importancia de una situación dada, el valor que encierra, el bien implicado en ella, nos estamos refiriendo a lo que en la situación ofrece la base de nuestros sentimientos.<sup>52</sup> La emoción que yo siento es el eco afectivo del valor que la situación encierra. Así afirma Taylor: “Para los seres humanos una respuesta emocional es inseparable de una cierta caracterización de la situación que la suscita.”<sup>53</sup> Sostenemos que esto nos permite identificar un referente objetivo para los sentimientos, el valor de la realidad, y encontrar un argumento que impide caracterizar la posición de Taylor de subjetivista o emotivista. La base de los sentimientos está en la realidad, y no al revés.

---

<sup>52</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 49.

<sup>53</sup> TAYLOR, C.: *The Language Animal, The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, p. 28.

### **3.2.2. Las propiedades referidas al sujeto.**

El segundo postulado sostiene que algunas de estas importancias están referidas o son relativas al sujeto, pero ¿qué significa esta afirmación? Según Taylor, las propiedades que están referidas al sujeto son aquellas que sólo existen en un mundo en el cual hay sujetos de experiencia, porque estas propiedades conciernen la vida del sujeto en tanto que sujeto.<sup>54</sup> En un mundo sin seres humanos la vergüenza, la cólera, la ira no existirían. Son propiedades que dependen de la experiencia del sujeto y, algunas de ellas, de lo más específicamente humano como aquellas que se relacionan con la dimensión moral. Algo propio de estas propiedades es que no se puede ofrecer una explicación objetivista de ellas, entendiendo por esto una explicación independiente y sin ninguna relación con el sujeto. De este modo, una explicación naturalista que sólo atendiera a relaciones meramente objetivas no sería apropiada. Efectivamente, la propiedad encerrada en la situación que provoca la emoción hace referencia a un sujeto para el cual las cosas tienen un significado. Desde luego que existen otras propiedades comunes entre los seres humanos y los animales, aquellas que compartimos en tanto que organismos vivos o en tanto que especies del reino animal. Taylor señala el dolor o la amenaza física, entre otras. Pero de lo que aquí se trata es de centrar la atención en aquellas propiedades específicamente humanas.

Veamos lo que ocurre con la relevancia que se encierra en una situación en la que un sujeto experimenta vergüenza. El hecho de que un hombre vivencie este sentimiento por tener una voz chillona, las manos afeminadas o por algún fracaso no encajado, tiene que ver, según Taylor, con la forma de vida de ese sujeto, que aspira a ser respetada por los demás y tener cierto nivel de dignidad.<sup>55</sup> De este modo, este sentimiento sólo puede ser explicado haciendo referencia a un sujeto que experimenta su mundo de cierta manera, con ciertos significados. Un animal que no experimenta su mundo así, ni aspira a cierto nivel de dignidad, no siente vergüenza.

El significado (lingüístico) de ‘vergüenza’ sólo puede ser explicado con referencia a un sujeto para quien estos significados (emocionales) tienen peso, si no hubiera tales sujetos, el término mismo carecería de sentido.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 54.

<sup>55</sup> Cf. *Ib.*, p. 53.

<sup>56</sup> *Ib.*, p. 53. Los paréntesis pertenecen al texto original.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

Como decimos, estas propiedades que se refieren al sujeto sólo pueden ser explicadas en términos que hagan alusión a la experiencia vivida en primera persona. Precisamente esto es lo que se evita en una explicación objetivista y tampoco tiene lugar en una ontología objetivista. Al emplear estos términos, explicación y ontología objetivista, estamos haciendo referencia a la explicación que se posiciona en la perspectiva del observador, para el cual se le escapan las motivaciones del agente, las cuales son de capital importancia a la hora de entender al sujeto y su acción.<sup>57</sup> En efecto, Taylor sostiene que, si queremos explicar apropiadamente la motivación que subyace a nuestras acciones, habrá que dejar espacio a esta propiedad que hemos llamado importancia o relevancia de una situación y que se hace manifiesta a través de algunas de nuestras emociones. De este modo, sostenemos que lo que Taylor quiere subrayar es la irreductible dimensión subjetiva del obrar humano que no puede dejarse a un lado en estas explicaciones. “Una importancia (*an import*) define un modo en el cual nuestra situación tiene relevancia para nuestros propósitos o deseos, o aspiraciones.”<sup>58</sup>

Dicho desde una perspectiva fenomenológica, para poder ofrecer una explicación objetiva de la importancia y el valor de las cosas, tiene que haber una subjetividad ahí presente para que la manifestación del valor ocurra. Pero esto no significa ofrecer una visión subjetivista de la realidad porque asignar una importancia a una situación es hacer un juicio sobre como las cosas son, lo que no puede ser reducido a la manera en la que nos sentimos respecto de ellas. Por este motivo, es pertinente para Taylor preguntarse si las emociones o los sentimientos pueden ser erróneos o injustificados o irracionales, idea a la que hacíamos alusión en el apartado anterior.

Más allá de la cuestión de si me siento avergonzado, está la pregunta de si la situación es realmente humillante, si estoy correcta o incorrectamente, racional o irracionalmente avergonzado.<sup>59</sup>

La vergüenza o la indignación son susceptibles de ser corregidas, pero no lo es un dolor de muelas. (Como mucho me sentiré avergonzada por montar un gran escándalo cuando el dentista me está sacando una de ellas, pero no porque me duela.) Lo que nos permite describir así las cosas, según sostiene Taylor, es la lógica interna que subyace a

---

<sup>57</sup> Precisamente este es uno de los rasgos característicos de la filosofía analítica. A juicio de Taylor, argumentar en estos términos en asuntos morales es un error.

<sup>58</sup> TAYLOR, C.: SIA, p. 54.

<sup>59</sup> *Ib.*, p. 55.

esta atribución de importancia a las situaciones que se experimentan, cuya verdad no se reduce al modo particular en que el sujeto se siente en esa situación.<sup>60</sup> Creemos que si la realidad es la que ofrece la base de los sentimientos, entonces será posible suscribir alguna tesis sobre la corregibilidad de las emociones, como Taylor afirma. Además, sostenemos que el ser humano es capaz de captar la importancia que la realidad encierra en sí tanto a nivel afectivo como a nivel racional. Es cierto que los sentimientos son el eco de cómo las cosas nos afectan, pero no sólo contamos con esta dimensión. Puesto que la persona es una unidad, la razón debe salir al paso y acompañar el veredicto de los sentimientos. Por eso un sentimiento puede ser erróneo o injustificado o irracional.

Es erróneo cuando es provocado por una interpretación errónea de la situación. Por ejemplo, a veces, por imaginar lo que no hay, sentimos cosas que no se corresponden con la realidad. Y también al revés, si ante una situación tremendamente injusta uno se queda impasible y no se le “mueve” nada por dentro, esa impasibilidad no será lo que la situación requiere. O un sentimiento es injustificado porque la situación no ofrece motivos que lo justifiquen. Me puedo sentir ofendida al enterarme de que una persona ha hablado mal de mí. Si luego resulta que todo fue un mal entendido, pero aun así continuó experimentando la ofensa, ese sentimiento estará injustificado. El abanico de posibilidades es muy amplio y en todas ellas vemos cómo la razón puede corregir los sentimientos y emociones que a veces hacen presa en nosotros, y salir así del error.

Avanzando en la exposición de Taylor, es muy pertinente la aclaración que él mismo hace: hablar de propiedades relativas al sujeto (sujeto-referenciales), no significa que sean auto-referenciales o que conciernan sólo a uno mismo.<sup>61</sup> Un ejemplo de que estas propiedades no conciernen a uno mismo, son aquellas que están unidas a un sentimiento de obligación moral. Lo específico de la obligación moral es que muestra el carácter debido, en el sentido de obligatorio, de una conducta. La obligación moral es una experiencia que se refiere al sujeto (nadie fuera del ser humano puede experimentar una obligación moral), pero no es auto-referencial porque aquello a lo que se ve obligado no hace referencia a sí mismo. Por ejemplo, al ver a un hombre herido en la calle puede ser que no tenga un deseo sensible de ayudarlo, pero me siento solicitada, empujada a ayudarlo, siento la obligación moral de hacerlo.

---

<sup>60</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 55.

<sup>61</sup> Cf. *Ib.*, p. 57.



### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

Implicito en esta importancia está la referencia a un sujeto, porque la importancia que la situación lleva consigo es que ella establece una obligación de algún tipo fuerte sobre mí (que llamamos una obligación moral, o una obligación de caridad...). Una comprensión completa de lo que esto significa implica la referencia a un tipo de ser para el cual esta obligación es impuesta. La situación comporta esta importancia para mí, en virtud del tipo de ser que soy, y esto es una verdad lógica, interna al significado de la importancia.<sup>62</sup>

Aunque Taylor no especifica esta posibilidad, creemos que es posible que el destinatario de la obligación moral sea el sujeto mismo puesto que uno también tiene ciertas obligaciones morales para consigo mismo. Al afirmar esto sostenemos que la obligación moral hacia uno mismo, si bien se puede entender como algo auto-referencial, no tiene la connotación negativa propia del narcisismo de quedarse centrado y encerrado en uno mismo. El propio sujeto, como parte de la realidad, puede suscitar ciertas exigencias morales en otros, pero también para sí mismo.

Además de la vergüenza que hemos mencionado, Taylor señala otra serie de emociones que implican una referencia al sujeto y que son el eco afectivo de la importancia a la situación concreta: nuestro sentido de dignidad, de culpabilidad, de orgullo, nuestros sentimientos de admiración y condena, de obligación moral, de arrepentimiento, de indignidad y autoaborrecimiento, y un largo etcétera. Todas estas emociones sujeto-referenciales muestran lo que para nosotros es importante en tanto que somos seres humanos. Este es el tercer postulado de Taylor, a saber, que estas propiedades son cruciales para entender qué significa ser un ser humano.<sup>63</sup>

#### **3.2.3. El sentimiento y su articulación**

Como venimos repitiendo en estas páginas, el sentimiento tiene que ver con el sentido de la situación, pero un sentido dado presupone, a juicio de Taylor, un cierto nivel de articulación, es decir, que el sujeto entienda ciertos términos o sea capaz de realizar algunas distinciones. Por ejemplo, no se puede sentir remordimiento sin tener un sentido de haber actuado mal, luego es necesario saber, de algún modo, qué es el mal o qué es

---

<sup>62</sup> TAYLOR, C.: SIA, p. 58.

<sup>63</sup> Cf. *Ib.*, p. 60.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

actuar mal en contraposición de lo que es el bien o actuar bien.<sup>64</sup> Esto supone que hay alguna comprensión del bien-mal incluida en el sentimiento de remordimiento, y esta comprensión es esencial a su atribución de la importancia que ello conlleva.

A medida que la articulación implicada en los sentimientos se va refinando, el sentido de las cosas se clarifica más y mejor. Al elaborar una articulación con términos más precisos, el sentimiento inicial es susceptible de ser modificado. Esto es así a juicio de Taylor, porque el sentido original que lo produjo ha cambiado al presentar ahora una caracterización y comprensión mejor. Siguiendo con el ejemplo del remordimiento, si el sujeto logra articular mejor aquello que hizo mal, puede ser que su sentimiento desaparezca al darse cuenta de que no hubo tal acción mal hecha, o por el contrario puede agravarse al hacerse más consciente de la maldad de su acción.

Volvemos a retomar la idea de conciencia subjetiva porque la conciencia que aquí entra en juego no es entendida como la capacidad de representaciones internas. No es lo mismo la conciencia que tengo de mis sentimientos que la conciencia que tengo de árbol en frente de mí y que represento en mi mente. La conciencia que yo tengo de ese árbol no influye para nada en su existencia real, ni en sus características. Sin embargo, en lo que a los sentimientos y emociones se refiere no hay esa separación ontológica, no son realidades independientes. El sentimiento es el modo afectivo de ser consciente de la vivencia de una situación. Como afirma Taylor, articular cómo me siento o adoptar una nueva formulación modifica cómo me siento.<sup>65</sup> Esto es así porque con la articulación, al introducir claridad, cambia la conciencia inicial que se tenía de ese sentimiento.

A partir de estas afirmaciones de Taylor, podemos distinguir dos aspectos en su comprensión del modo en que se configuran estos sentimientos. Primeramente, sitúa la respuesta afectiva, más o menos confusa, y después la toma de conciencia de esta respuesta la cual hace el sentimiento cada vez más claro a medida que la articulación se constituye. En efecto, en ocasiones se dan estas respuestas afectivas sin que sepamos explicar a ciencia cierta a qué se deben. Sostenemos que esto es así porque estos afectos no son motivados por nuestra conciencia de una realidad, sino por la presencia de la realidad misma ante nosotros.

---

<sup>64</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 63.

<sup>65</sup> Cf. TAYLOR, C.: TCP, p. 100.

Nuestros sentimientos sujeto-referenciales tienen que incorporar un cierto grado de articulación para abrirnos a las relevancias implicadas, y esa articulación debe estar hecha en términos que sean adecuados y que expliquen de forma apropiada aquello que da sentido a nuestro sentimiento. Sin embargo, continúa Taylor explicando que, en el ámbito de este tipo de emociones, si bien se abre la pregunta acerca de la adecuación de estas articulaciones, por otra parte, afirma que no hay ningún criterio externo que nos ayude a validarlas. La articulación de estas emociones tiene que validarse a sí misma (*self-validating*).<sup>66</sup> Al hablar aquí de “criterio externo” se refiere a algo que sea exterior a la relación que se establece entre la relevancia que se capta y el sentimiento que ésta provoca.

Esta afirmación nos suscita la pregunta: ¿Cómo sería posible entonces hablar de emociones y sentimientos vividos como erróneos o injustificados o irracionales, como antes hemos sostenido, sin un criterio externo a esa relación? Sostenemos, como hemos mencionado, que precisamente es la realidad de la situación la que permite “corregir” la emoción inicial. Además, si es posible ofrecer una explicación objetiva de la relevancia encerrada en una situación, de alguna manera esto sería un criterio externo a la relación relevancia-sentimiento. Creemos que afirmar que hay un criterio externo equivaldría a comprometerse con una posición ontológica fuerte con respecto al valor. Si bien Taylor no niega esta posibilidad puesto que afirma que la realidad es la que ofrece la base de los sentimientos, en ningún momento llega a formular explícitamente una teoría de este tipo.

Continúa Taylor afirmando que la articulación de estas emociones, es decir, la descripción racional que de ellas se ofrece, tiene que ser validada por el propio sujeto que las experimenta. Esto significa que es él para quién, en primera instancia, debe ser evidente que la realidad demanda esas respuestas afectivas. “La adecuada percepción (de esta autovalidación) simplemente se manifestaría en sí misma por su claridad intrínseca y por el acceso a la realidad que ella abre.”<sup>67</sup> De alguna manera, esta validación y claridad intrínseca tiene que ver con la evidencia que el sujeto experimenta en lo que se refiere al contenido de estas emociones y su correspondencia con la realidad que las provoca.

En este respecto nos puede ayudar la explicación que Antonio Millán-Puelles nos ofrece sobre la evidencia de la subjetividad. En el texto *La estructura de la subjetividad*,

---

<sup>66</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 64.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 64. El paréntesis es nuestro.

tras una minuciosa investigación, el filósofo español sostiene que la evidencia se impone y, ante ella, la subjetividad se rinde.<sup>68</sup> Y más adelante afirma, “merced a la claridad de lo evidente, la subjetividad deja de estar a oscuras.”<sup>69</sup> A partir de estas afirmaciones, podríamos conjeturar que la autovalidación a la que hace referencia Taylor es la experiencia de evidencia. La dificultad en todo este asunto estriba en que se trata de una evidencia muy particular, la evidencia de la dimensión afectiva, la cual parece ser más problemática que la evidencia de la realidad mundana.

Nos gustaría añadir a lo que argumenta Taylor que, si bien es el sujeto quien valida la articulación como siendo la correcta ante lo que siente, otro asunto digno de consideración es la posibilidad real de que la autovalidación termine en un autoengaño. Sin embargo, nos parece que en la propuesta tayloriana esto no tiene por qué ser así si se comprende bien la noción de interpretación que hemos presentado en el apartado de la justificación hermenéutica. Para Taylor, interpretar tiene que ver con ser fiel a la importancia que los sentimientos encierran. Los intentos de articular son interpretaciones de lo que constituye nuestros sentimientos, pero esto no es algo arbitrario. Si la articulación pretende caracterizar un sentimiento, tendrá que ser fiel a lo que hay en ese sentimiento que nos mueve de una u otra manera.<sup>70</sup> Por otra parte, esta significatividad configura, poco a poco, la dimensión moral del sujeto, de modo que la interpretación de los sentimientos pretende ofrecer una percepción válida de lo que realmente importa dentro de este ámbito esencialmente humano.<sup>71</sup> Como veremos más adelante, todo esto tiene que ver, a juicio de Taylor, con el sentido de lo que es la vida buena para el hombre, asunto en el que el ser humano debería buscar y alcanzar el mayor grado de verdad posible.

#### **3.2.4. El lenguaje constitutivo de la emoción**

Ya estamos en condiciones de introducir la explicación del quinto postulado: la articulación de las emociones sujeto-referenciales requieren un lenguaje o un medio

---

<sup>68</sup> MILLAN-PUELLES, A.: *La Estructura de la Subjetividad*, p. 39.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 40.

<sup>70</sup> *Cf.* TAYLOR, C.: SIA, p. 64.

<sup>71</sup> *Cf. Ib.*, p. 65.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

simbólico de expresión. Es importante aclarar, como el mismo Taylor hace, que cuando decimos que el lenguaje es constitutivo de la emoción, lo que estamos afirmando es que experimentar una emoción esencialmente implica el ver que rige para ella una cierta descripción a través de algún medio expresivo.<sup>72</sup> Pero eso nada dice sobre cómo ocurre o se desarrolla la relevancia que se encierra en la emoción. Es decir, el lenguaje no origina la emoción ni la importancia que ella implica. Sin embargo, dependiendo del vocabulario que tengamos a mano en el lenguaje que empleemos para articular nuestros sentimientos, podremos ofrecer una articulación más o menos completa de lo que está implicado en ese sentimiento.

Porque nuestras emociones que atribuyen importancias sujeto-referenciales son modeladas por el modo en el que vemos las significatividades, y el modo en que vemos las significatividades está modelado por el lenguaje que llegamos a ser capaces de emplear, el lenguaje modela estas emociones.<sup>73</sup>

Lo que ocurre en este tipo de emociones, no sucede ni con los sentimientos “brutos” ni con las significaciones que no hacen referencia al sujeto en tanto que sujeto. Ejemplo de sentimiento bruto es lo que experimentamos al rayar una pizarra con la uña o al rasgar un plato con un tenedor. Ejemplo de lo segundo sería el miedo ante el daño o peligro físico o el dolor, que también es compartido por los animales, y no depende del lenguaje para ser experimentado como tal. Lo que el lenguaje hace posible es la transformación en la comprensión de la relevancia expresada a través de las emociones sujeto-referenciales. Quizá no estamos muy desencaminados al sostener que el momento fundamental de la razón en esta visión del hombre como animal interpretativo está esencialmente vinculado con el lenguaje y todo lo que implica de cara a la mejor comprensión de las emociones.

Como sostiene Taylor, decir que el hombre es un animal autointerpretativo no es simplemente decir que tienen alguna tendencia compulsiva a formar visiones reflexivas de sí mismo, sino más bien que, por ser como es, el ser humano está constituido, en parte, por autointerpretaciones, es decir, por su comprensión de las “importancias” que le afectan.<sup>74</sup> Reuniendo estos cinco postulados emerge la visión del hombre como animal auto-interpretativo:

---

<sup>72</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 70.

<sup>73</sup> *Ib.*, p. 72.

<sup>74</sup> Cf. *Ib.*, p. 72.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

Este es un animal cuya vida emocional incorpora un sentido de lo que es realmente importante para él, de la forma de sus aspiraciones, la cual (vida emocional) pide ser entendida, y la cual nunca es adecuadamente comprendida. Su comprensión (la que este animal hace de sí mismo) es explicada en cualquier momento en el lenguaje que usa para hablar de sí mismo, sus objetivos, lo que siente, y así sucesivamente; y mientras modela su sentido de lo que es importante también modela lo que siente.<sup>75</sup>

Sostenemos que este carácter propio de nuestra vida emocional, el no poder ser entendida por completo ni exhaustivamente, muestra de algún modo cómo no podemos agotar la realidad, ni la exterior ni nuestra realidad subjetiva, en nuestra comprensión de la misma. La realidad es más grande que la idea y previa a ella. Podemos tener conocimiento verdadero de lo real y, a la vez, continuar aprendiendo y comprendiendo de una manera más adecuada, más honda, porque la realidad es siempre más grande que la conciencia que tenemos de ella. Como afirmábamos más arriba, el ser humano puede articular bien o mal lo que se encierra en sus sentimientos, pero la mayoría de las veces se tratará de una articulación que siempre se puede completar, afinar o ahondar más.

Con esta exposición Taylor quiere mostrar cómo por la paradoja que encierran las emociones propiamente humanas, para llegar a comprender al ser humano en todas sus dimensiones, se requiere una explicación que no sea naturalista, es decir, no reducida a una terminología puramente científica. Pero, por otra parte, tampoco se puede aceptar que estas emociones estén formadas arbitrariamente por el lenguaje que los sujetos emplean. Si bien toda emoción humana esté encarnada en algún medio simbólico de expresión, siendo el lenguaje uno de ellos, al mismo tiempo, toda interpretación de esos sentimientos puede ser juzgada como más o menos adecuada. De lo contrario, si las emociones no fueran susceptibles de una cierta validación o adecuación, uno no sentiría la necesidad de buscar una explicación a lo que siente ni se inquietaría porque percibiera que las cosas no encajan. Lo que está implicado en esta visión del hombre es que las emociones humanas son emociones que buscan siempre una forma adecuada de encajar con la realidad con la que se relacionan o la situación que las origina, y es por esto por lo que Taylor habla de interpretación.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> TAYLOR, C.: SIA, p. 74. Los paréntesis son nuestros.

<sup>76</sup> Si bien Taylor suscribe esta concepción del hombre, él mismo reconoce que fue Heidegger quien esbozó esta visión. Una estructura constitutiva del Dasein es el comprender. El hombre crece sobre sí mismo, puesto que es un haz de experiencias, y cada nueva experiencia nace sobre el trasfondo de las experiencias precedentes y las reinterpreta.

### 3.3. El conocimiento y la dimensión afectiva

Antes de concluir este apartado sobre la visión del hombre como animal autointerpretativo, en la que hemos expuesto el papel tan fundamental que tienen los sentimientos y emociones propiamente humanos, queremos hacer una consideración acerca de la dimensión cognitiva de los sentimientos. Sostenemos que, desde la perspectiva de Taylor, es posible afirmar que los sentimientos y las emociones permiten el conocimiento de una dimensión de la realidad que de otro modo no sería posible. Esta afirmación queda ilustrada a partir de un ejemplo que el propio Taylor ofrece.<sup>77</sup> Nos encontramos dialogando con una persona racista. Para ayudarlo a aclarar su pensamiento le pedimos que haga explícito lo que subyace a la obligación que experimenta de respetar a sus compatriotas. Él mismo llega a la conclusión de que los respeta porque son animales racionales, igual que lo es él. Una vez que esto es explícito, podemos ayudarlo a darse cuenta de que esa característica no tiene nada que ver con la raza y que todos los seres humanos lo comparten. En cierto modo, para llegar a convencerle hemos tenido que elaborar todo un razonamiento. Sin embargo, como señala Taylor, el raciocinio se ha hecho desde la intuición integrada en sus sentimientos de que sus compatriotas merecen respeto. Esto es así, a juicio de Taylor, porque nuestra argumentación racional con la persona racista tiene que empezar desde la conciencia de la importancia que él suscribe, pero no puede haber tal conciencia que no esté basada en sus sentimientos.

La conciencia no puede ser exclusivamente la que viene de la comprensión de una explicación de la importancia; porque en este caso, las emociones sujeto-referenciales no existirían en absoluto previamente a su ser explicadas. Pero entonces no podrían existir nunca, ya que previamente a la explicación no habría nada que explicar. Nuestra experiencia intuitiva directa de la importancia es a través del sentimiento. Y por eso, el sentimiento es nuestro modo de acceso a este completo dominio de importancias sujeto-referenciales, de lo que nos importan en tanto que sujetos, o de lo que es ser un ser humano.<sup>78</sup>

Vemos cómo Taylor sostiene que la experiencia directa e intuitiva de lo que es relevante para los seres humanos en tanto que seres humanos se da a través de este tipo de sentimientos. El sentimiento es, por tanto, un modo de acceso al ámbito de las cosas que son importantes para el sujeto *qua* sujeto, de lo que nos importan en tanto que seres

---

<sup>77</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 61.

<sup>78</sup> *Ib.*, p. 62.

humanos. Todo el argumento racional que hagamos, como en el caso de la conversación con la persona racista, debe tener algún punto de anclaje en la intuición de lo que está en juego.<sup>79</sup> Para Taylor “saber” que algo es importante va unido a “ser movido” o “afectado” de un modo determinado. Uno mismo ve esos sentimientos como reflejo de la situación moral que realmente está viviendo en ese momento, es decir, lo significativo que esos sentimientos atribuyen a esa situación como el sujeto la experimenta, verdaderamente se corresponden.

Con estas líneas damos la razón a la observación que acertadamente señala Rodríguez Duplá en su artículo “Sobre la función cognitiva de los sentimientos”:

El interés de los filósofos por los sentimientos es consecuencia del reconocimiento, cada vez más extendido, de la importante función cognitiva que corresponde a la vida emocional. En efecto, hoy son muchos los que ven en el sentimiento la única vía de acceso a ciertos aspectos de la realidad que, pese a ser plenamente objetivos, pasarían inadvertidos a una consideración fría y desapasionada de las cosas.<sup>80</sup>

Taylor pone de manifiesto esta misma consideración al señalar que uno de los errores cruciales de los modernos, ha sido su incapacidad de ver el contenido intrínseco epistémico de las emociones. El no ser capaz de ver el vínculo entre la razón y nuestra percepción de los significados humanos a través del sentimiento, es decir, la incapacidad de captar el modo en que tales significados nos mueven, es fruto de la primacía de la razón desvinculada.<sup>81</sup>

Quizá ahora podemos recuperar la idea a la que hacíamos referencia en el apartado 4.2.2. del primer capítulo acerca del papel del trasfondo en el conocimiento. Concretamente poníamos de manifiesto la afirmación de Taylor acerca de que nuestro trato habitual con el mundo no es conceptual.<sup>82</sup> Tal propuesta debe ser entendida como el vínculo que se da entre la dimensión cognitiva y la emocional a partir de nuestra vinculación con las cosas. En este sentido lo interpreta Bellomo cuando sostiene que este rasgo es lo que permite la atribución de verdadero significado experiencial a lo que nos ocurre, y no un mero significado teórico. A partir de esta situación vinculada o, como

---

<sup>79</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 62.

<sup>80</sup> RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: “Sobre la función cognitiva de los sentimientos” en *Inteligencia y filosofía*, 2012, p. 185

<sup>81</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Reason, Faith, and Meaning,” pp. 13-14.

<sup>82</sup> Cf. TAYLOR, C.: “What’s wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World”, p. 119.



parafrasea Bellomo, experiencia originaria, en la que el sujeto está involucrado, las cosas se manifiestan como portadoras de significatividad, es decir, de propiedades sujeto-referenciales y el sujeto así lo experimenta.<sup>83</sup>

#### 4. La evaluación fuerte. *Strong Evaluation*.

Hemos señalado repetidas veces que, a juicio de Taylor, es imprescindible entrar en la naturaleza de la acción humana para poder arrojar luz sobre la comprensión de la persona y entender lo propio del agente humano, aquello que le diferencia de otro tipo de agentes. Precisamente, junto con la autointerpretación, una de las características más importantes que Taylor identifica en el ser humano es la capacidad de llevar a cabo lo que él compendia bajo el título de evaluaciones fuertes.<sup>84</sup>

Sostenemos que esta noción es ciertamente importante y esencial en su pensamiento y su propuesta ética. Encontramos su rastro a lo largo de su extensa producción literaria, si bien su inicio se sitúa en el ensayo que escribió en 1976 titulado “Responsibility for Self.” Al año siguiente publicó “What is human agency?”, una reelaboración y mejora del artículo anterior. De nuevo aparece esta idea en la primera parte de *Fuentes del yo* (1989), en algunos de los artículos recogidos en sus *Philosophical Arguments* (1995) y en *Dilemmas and Connections* (2011). Incluso en su última obra publicada en 2016, *The Language Animal*, hace uso de esta noción para argumentar a favor de la corrección de los significados propiamente humanos.<sup>85</sup> La intuición que se sitúa en su punto de arranque es que la capacidad de evaluar deseos es una característica típicamente humana y está estrechamente vinculada con la acción. Al hablar de evaluación de deseos, Taylor se hace eco de la propuesta de Harry G. Frankfurt en su

---

<sup>83</sup> Cf. BELLOMO, S.: “Reflexiones en torno a la tesis de la “incorregibilidad” cultural”, p. 84.

<sup>84</sup> Tan relevante es esta noción en la propuesta antropológica y ética de Charles Taylor que es posible encontrar tesis doctorales que giran únicamente sobre este tema. Recientemente, en el año 2016, Michiel Meijer defendió en la Universidad de Amberes una tesis con el título “Strong Evaluation and Ontological Gaps. Reinterpreting Charles Taylor.” Otros autores apuntan que la evaluación fuerte está en la base de la propuesta de Charles Taylor de innovación y transformación del espacio de lo ético. (Cf. RUIZ SCHNEIDER, C.: “Modernidad e identidad en Charles Taylor”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 69, 2013, pp. 230.)

<sup>85</sup> Ver capítulo sexto del libro. En el quinto capítulo de esta investigación desarrollaremos esta idea.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

artículo “Freedom of the Will and the Concept of a Person.”<sup>86</sup> Sin embargo, Taylor reformula la teoría de Frankfurt señalando que no se trata simplemente de evaluar deseos, sino de hacerlo aplicando unos criterios concretos.

El filósofo estadounidense afirma que cuando una persona evalúa un deseo de primer orden, es decir, su deseo inicial, da lugar a un deseo de segundo orden. Desde esta perspectiva, algo característico del ser humano es su capacidad de hacer una evaluación reflexiva de sus deseos, de su querer una cosa u otra. Como resultado de esta evaluación la persona es consciente de tener un deseo y lo reconoce como tal. Ahora bien, a juicio de Frankfurt, el hecho de que alguien tenga un deseo de segundo orden da lugar a dos situaciones diferentes. Por una parte, puede ser que esa persona quiera tener un cierto deseo. En este caso, el sujeto tiene un deseo de segundo orden cuando hace suyo, a través de la reflexión, un deseo de primer orden. Sin embargo, ese deseo no le mueve todavía a actuar. Es posible pensar, por ejemplo, en un fumador empedernido que quiere tener el deseo de dejar de fumar, pero su voluntad no se mueve a actuar en esa dirección. Por otra parte, también puede ocurrir que una persona quiera que cierto deseo sea su voluntad. En este caso, el deseo de segundo orden es efectivo, es decir, es lo que mueve a la persona a la acción. Esto es lo que Frankfurt llama “voliciones de segundo orden.”<sup>87</sup> De este modo, identificar la voluntad del agente significa identificar el deseo que mueve a esa persona a llevar a cabo su acción. Según Frankfurt, formar una volición de segundo orden es llegar a ser críticamente consciente de la voluntad de uno mismo, del deseo efectivo que motiva su acción. La afirmación “A quiere que X sea su voluntad” significa que A quiere que el deseo de X sea el deseo que le mueva efectivamente a actuar. Como vemos, según Frankfurt, una característica peculiar de los humanos es “la capacidad de autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de deseos de segundo orden.”<sup>88</sup>

Aunque Taylor también habla de evaluar deseos, su posición es ligeramente distinta de la de Frankfurt. Para el filósofo canadiense no sólo la capacidad de evaluar es lo propiamente humano, sino el criterio que se emplea para hacer dicha evaluación. De este modo distinguirá entre una evaluación fuerte y una evaluación débil en función del criterio utilizado para evaluar el deseo del sujeto. En este sentido, lo característico de una

---

<sup>86</sup> FRANKFURT, H. G.: “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, 68:1, 1971, pp. 5-20.

<sup>87</sup> *Ib.*, p. 10.

<sup>88</sup> *Ib.*, p. 7.

evaluación o valoración fuerte es que tiene que ver con el valor (*worth*)<sup>89</sup> cualitativo de los diferentes deseos.<sup>90</sup> Por eso dicha valoración se efectúa empleando términos de valor, es decir, distinciones o discriminaciones cualitativas. Los individuos clasifican y jerarquizan los bienes que desean como siendo cualitativamente diversos. Para ello emplean algunas categorías: más alto o más bajo, profundo o superficial, virtuoso o vicioso, más o menos gratificante, más o menos refinado, noble o vil, etc. Las emociones y los deseos pueden ser graficados en un eje vertical, ya que el hombre puede ser movido por el sentido de lo que es más alto o más bajo, lo mejor o lo peor, lo más noble o lo más vulgar. Con estos términos se hace referencia a las distinciones de valor (de mérito, de excelencia) que los individuos emplean para caracterizar la motivación de sus acciones.

Frankfurt por su parte no dice nada acerca del posible criterio desde el que se puede hacer esa evaluación. Sugiere que hay que llegar a ser críticamente consciente del deseo, pero no señala ningún criterio para evaluar. Afirma que no podemos garantizar que la evaluación de los deseos de primer orden y, por tanto, las voliciones de segundo orden estén hechas desde una posición moral.

Las voliciones de segundo orden expresan evaluaciones sólo en el sentido de que son preferencias. No hay una restricción esencial sobre la base, si es que hay alguna, sobre la cual están formadas.<sup>91</sup>

El problema que observamos en esta posición es que no ofrece un modo de saber por qué estas preferencias son acertadas, es decir, por qué se refieren a algo preferible. Precisamente esto es lo que Taylor trata de clarificar, explicar qué hace que un deseo llegue a ser un deseo efectivo, por qué se convierte en la voluntad del agente. Si no logramos aclarar esto, la motivación del agente se mantiene sin explicación.<sup>92</sup> A nuestro parecer, Taylor proporciona respuestas a estas cuestiones con su propuesta de evaluación fuerte. Es el valor, el mérito, la nobleza o la superioridad encerrada en tal o cual deseo lo

---

<sup>89</sup> La palabra inglesa *worth* hace referencia al mérito o a la excelencia. Al traducir “the qualitative *worth* of different desires” como “el *valor* cualitativo de los diferentes deseos” hay que tener en cuenta que se trata de una diferenciación de los deseos en tanto que son meritorios o muestran la excelencia de carácter de la persona.

<sup>90</sup> Cf. TAYLOR, C.: “What is human agency?”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 16. En adelante haremos referencia a este artículo bajo las siglas WHA.

<sup>91</sup> FRANKFURT, H. G.: “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, p. 13.

<sup>92</sup> Probablemente Frankfurt no descartaría la posibilidad de hacer una evaluación en términos de valor, pero no parece que lo trate adecuadamente en este artículo.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

que le hace preferible frente a otros. De este modo, a diferencia de Frankfurt, Taylor no se centra tanto en la deseabilidad sino más bien el mérito o la valía de los deseos.

Vemos cómo la evaluación de deseos es diferente de nuestra simple conciencia de ellos, aunque ser consciente de lo que uno desea ya es un paso importante. Lo interesante y novedoso de la evaluación fuerte es que consiste en hacer una evaluación cualitativa de los deseos en función de su valía. Esta es la característica que diferencia la evaluación fuerte de la débil, según la terminología empleada por Taylor.

La distinción entre los dos tipos de evaluación, entonces, no está simplemente entre una evaluación cuantitativa y una cualitativa, o en la presencia o ausencia de deseos de segundo orden. Más bien la diferencia concierne a si los deseos son distinguidos en cuanto al valor (*as to worth*).<sup>93</sup>

Por otra parte, otro aspecto que distingue la evaluación fuerte de la débil es el tipo de incompatibilidad que se establece entre los deseos susceptible de ser buscados a la vez. En la evaluación débil un deseo se puede dejar a un lado porque resulta incompatible con otra alternativa más deseada.<sup>94</sup> Tengo unas ganas terribles de tomarme un helado en este momento. Son las cuatro de la tarde y hace muchísimo calor. Sin embargo, dentro de unas horas cenaré con mis amigos en restaurante famoso por sus postres, uno de los cuales llevo tiempo queriendo probar. Por mi precaria economía me encuentro con 15 euros en el bolsillo, lo justo para pagar mi cena. Como no puedo satisfacer mis dos deseos, decido renunciar al helado ahora para disfrutar más tarde del postre anhelado. Vemos que la incompatibilidad de mis deseos ahora es meramente contingente porque si tuviera más dinero en mi bolsillo podría satisfacer los dos.

Sin embargo, en la evaluación fuerte no se da este tipo de incompatibilidad. Cuando como consecuencia de una evaluación fuerte decido no hacer una cosa, aun deseándolo mucho, no lo hago porque sea incompatible con otra cosa, sino por el hecho de que no hacer eso encierra cierto valor. Pongamos otro ejemplo para ilustrar este caso. Me encuentro en el trabajo, conversando con dos compañeros acerca de la actuación de otro colega. Este tercero es un gran trabajador, muy competente y responsable en su trabajo, siempre puntual y muy preocupado por el bien de la empresa. Como consecuencia de todas estas actitudes se ha ganado el favor del jefe y todos saben que es su ojito

---

<sup>93</sup> TAYLOR, C.: WHA, p. 18.

<sup>94</sup> Cf. *Ib.*, p. 19.

derecho. Esto ha generado ciertas envidias entre otros colegas y algunos llevan tiempo buscando la manera de arruinar su reputación. Precisamente, los compañeros con los que estoy hablando son los cabecillas del complot tramado contra él. Al poco de empezar la conversación me cuentan cuál será el siguiente paso que darán para arruinarle, y me piden que colabore en su plan. Yo, por mi parte, hace tiempo que me comprometí con la idea de la integridad y la competencia profesional. Me he quejado mucho de la corrupción en la sociedad y quiero contribuir con mi granito de arena a frenarla allí donde lo vea y esté a mi alcance. Tras escuchar la propuesta de mis colegas y los muchos beneficios que se seguirían para mi economía y mi carrera profesional tras la ruina del honrado compañero, decido no participar en el malévolo plan. La motivación que me mueve es precisamente mi apuesta por ser coherente a mi compromiso. El valor de la honradez y mi deseo de ser ese tipo de persona es necesariamente incompatible con participar en la difamación del prójimo.

Vemos cómo esta incompatibilidad es de naturaleza distinta de la que se produce en la evaluación débil de deseos. Cuando nos enfrentamos a este tipo de situaciones, en las que entra en juego qué tipo de personas somos o queremos ser (valientes o cobardes, íntegros o corruptos) o qué tipo de vida queremos realizar, nos damos cuenta de que las incompatibilidades no son contingentes, como lo podría ser en la evaluación débil. En este caso, si pudiera apañármelas para eliminar las incompatibilidades entre dos deseos y satisfacer los dos, lo haría. Pero, como sostiene Taylor, en la evaluación fuerte nos situamos entre alternativas mutuamente excluyentes, no puedo ser un corrupto e íntegro a la vez<sup>95</sup>.

#### **4.1. Articular la deseabilidad**

Esta situación obliga, según señala Taylor, a emplear pares de términos excluyentes con los que poder establecer el contraste entre las distintas opciones que se presentan. Esto requiere un vocabulario rico en términos valorativos con los que poder evaluar las distintas posibilidades. Cuando se trata de caracterizar la deseabilidad o

---

<sup>95</sup> Cf. TAYLOR, C.: WHA, p. 19.

indeseabilidad en virtud de la cual una alternativa es rechazada en la evaluación fuerte, esta alternativa tiene que ser descrita empleando contrastes. Como hemos señalado, en este tipo de evaluación el deseo no es rechazado a causa de algún conflicto contingente o circunstancial con otro objetivo, sino que hay una especie de necesidad en la exclusión.<sup>96</sup>

Porque las alternativas son caracterizadas en un lenguaje de contrastes cualitativos, las elecciones de la evaluación fuerte muestran (...) que la alternativa rechazada no lo es a causa de algún conflicto meramente contingente o circunstancial con el objetivo elegido. Tener un lenguaje de contrastes cualitativos es caracterizar lo noble esencialmente en contraste con lo vil, lo valiente con lo cobarde, y así sucesivamente.<sup>97</sup>

Cualquier tipo de evaluación implica articulación, pero para poder llevar a cabo una evaluación fuerte, Taylor señala que es necesario disponer de un lenguaje rico en contrastes, en términos valorativos, de tal modo que sea posible articular de forma precisa la deseabilidad de lo preferido.<sup>98</sup> Cuanto más sutil y preciso sea el lenguaje, más adecuados serán los juicios que podamos hacer sobre la realidad y alcanzaremos una mejor comprensión de nosotros mismos. En el momento de dar cuenta de por qué desea A en lugar de B, el evaluador débil terminará diciendo que lo desea porque A es más atractivo para él que B. Pero esto no articula la experiencia de la superioridad de A frente a B. Es algo así como decir que lo desea porque sí. Argumentar que le resulta más atractivo no explica mucho porque normalmente uno no desea lo que no le resulta atractivo.<sup>99</sup> Para articular adecuadamente la preferencia de A es necesario ofrecer una explicación de por qué es más atractivo que B. Al emplear un lenguaje de contrastes cualitativos para explicar la deseabilidad de un objeto frente a otro, el evaluador fuerte ofrece razones que muestran la necesidad de que las alternativas sean excluyentes. Lo hemos visto más arriba con el caso de la corrupción.

Dentro de una experiencia de elección reflexiva entre dos inconmensurables, la evaluación fuerte es una condición de articulación, y adquirir un lenguaje fuertemente evaluativo es llegar a ser (más) articulado acerca de las preferencias de uno mismo.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Cf. TAYLOR, C.: WHA, p. 21.

<sup>97</sup> *Ib.*, p. 24, nota a pie de página nº 7.

<sup>98</sup> Cf. *Ib.*, p. 23.

<sup>99</sup> Podría ser que uno deseara algo que no le resulte sensiblemente atractivo, pero sí captara con la razón algún aspecto atrayente. Distinguimos dos tipos de atracción: sensible y racional.

<sup>100</sup> *Ib.*, pp. 24-25. El paréntesis pertenece al texto original.

De este modo, un evaluador fuerte es más capaz de una reflexión articulada de sus preferencias y, por tanto, más profunda que alguien que está vinculado con la evaluación débil. Esta metáfora de la profundidad ilumina para Taylor lo que supone el ser capaz de ofrecer una mejor articulación de la deseabilidad de un objeto o situación. Lo deseable no es definido por el evaluador fuerte por lo que quiere en un momento dado o por la atracción que siente hacia eso o por las consecuencias que se derivan de su deseo. Lo deseable es definido por una caracterización, es decir, por las propiedades intrínsecas que posee.

#### 4.2. La evaluación fuerte y la motivación

Un aspecto esencial de la evaluación fuerte es la vinculación que Taylor establece entre ella y la motivación del agente a la hora de actuar.<sup>101</sup> Precisamente, cuando un deseo es evaluado, y se convierte en la volición que mueve a actuar, se descubre la calidad de la motivación que hay detrás de la acción del agente. En este sentido, las motivaciones y los deseos no sólo cuentan en virtud de su atracción sino también en virtud del tipo de vida y del tipo de sujeto al que pertenecen tales deseos.<sup>102</sup> Según sostiene Taylor, todo esto es un reflejo de la identidad del agente y del estilo de vida que estima mejor y más valioso. Cuando un fin es fuertemente valorado, reconocemos que ese fin no es meramente contingente para nosotros, sino que habla de qué tipo de persona se es, de tal modo que el hecho de no valorar fuertemente tal fin mostraría cierta inferioridad en la persona que así lo considera.<sup>103</sup>

Sostenemos que Taylor afirma que la evaluación fuerte es una característica propiamente humana por el vínculo que establece entre ésta y la capacidad de reconocer bienes que poseen un valor intrínseco. Estos bienes poseen una bondad que no está constituida la voluntad ni elección del agente, sino que es algo completamente independiente de él. Por eso, el no ser capaz de reconocer la valía propia de esos fines,

---

<sup>101</sup> Cf. TAYLOR, C.: WHA, p. 16.

<sup>102</sup> Cf. *Ib.*, p. 25.

<sup>103</sup> Cf. TAYLOR, C.: "A most peculiar institution", en ALTHAM, J. y HARRISON, R. (Eds): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 134.

no ser capaz de hacer evaluaciones fuertes respecto a esos bienes, refleja una condición del sujeto, su propia incapacidad para reconocer el bien.<sup>104</sup> Aquí reside el por qué Taylor une la evaluación fuerte con la metáfora de la profundidad.

Caracterizar un deseo o inclinación como más valioso, más noble, o más integrado, que otros es hablar de ello en términos del tipo de calidad de vida que expresa y sostiene.<sup>105</sup>

La evaluación fuerte no es simplemente una condición de articular preferencias, sino también la calidad de nuestra vida, el tipo de seres humanos que somos o que queremos ser. En este sentido es más profunda.<sup>106</sup>

Para nosotros, los seres humanos, es importante entender la motivación que hay detrás de nuestras acciones, porque haciendo esto podemos entendernos a nosotros mismos de un modo más completo y pleno. Normalmente calificamos como buenas o malas las acciones que realiza un sujeto, o, si nos atrevemos, juzgamos como bueno o malo un modo de vida. Este tipo de valoración puede ser llevado a cabo desde el exterior. Sin embargo, sostenemos que al hacer de los deseos y motivaciones los objetos de una evaluación fuerte, Taylor quiere mostrar que en última instancia no toma los deseos que de hecho siente un sujeto como la justificación última de la acción, sino que va más allá, al valor y mérito que tales deseos encierran.<sup>107</sup> Hacer esto es importante no sólo por los posibles resultados que se puedan seguir de nuestras acciones, algo que por otra parte es necesario considerar, sino también para ser conscientes de qué tipo de personas somos. Y esto es algo que se debe hacer en primera persona, es responsabilidad de cada uno.

### **4.3. Consideraciones finales**

Antes de cerrar este apartado, nos gustaría enumerar una serie de implicaciones que se siguen de la evaluación fuerte. Primeramente, vemos cómo en la evaluación fuerte entran en juego las propiedades sujeto-referenciales, como lo definíamos al hablar de la visión del hombre como un animal autointerpretativo. Implica la discriminación de la

---

<sup>104</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 21.

<sup>105</sup> TAYLOR, C.: WHA, p. 25.

<sup>106</sup> *Ib.*, p. 26.

<sup>107</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 66.



### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

motivación o de los deseos en términos de valor, los cuales hacen referencia a la experiencia del sujeto. Por otra parte, la evaluación fuerte es inherentemente reflexiva y para explicar la relevancia encerrada en esos términos es necesario hacer referencia a la vida del sujeto en tanto que sujeto. Taylor afirma que cuando una persona evalúa sus motivaciones y observa la relación de unas con otras va dibujando su mapa moral, el lugar que las motivaciones ocupan en el conjunto de la vida del sujeto. Al intentar dar forma a nuestra experiencia definimos lo que somos, lo que realmente nos importa y esto nos sitúa en el área de nuestra autocomprensión y autointerpretación.<sup>108</sup> Vemos así como el asunto de la evaluación fuerte está esencialmente vinculado con la visión del hombre como animal autointerpretativo.

La segunda consideración que queremos hacer es que, de la necesidad e inevitabilidad de la evaluación y del reconocimiento de la superioridad de unos bienes frente a otros, no se debe inferir que los individuos siempre sean conscientes del hecho de que efectivamente ordenan sus deseos en este modo jerárquico. El mismo Taylor reconoce que esa jerarquía de bienes está operando antes de que el sujeto evalúe sus deseos conscientemente. El significado de la evaluación en este contexto es más parecido a un juicio intuitivo que al resultado de un proceso reflexionado. En el primer capítulo de esta investigación señalábamos la imposibilidad de hacer explícito el trasfondo de comprensión del sujeto. De hecho, ofrecer una articulación exhaustiva del mismo es imposible. Pero, aunque no esté articulado en su totalidad, sigue operando el sentido de que hay deseos, objetivos y aspiraciones cualitativamente superiores a otros. Los bienes fuertemente valorados existen como parte del trasfondo tácito de la comprensión del sujeto. Por este motivo, la evaluación fuerte es una condición para la articulación, pero no al revés.

En tercer lugar, señalamos que, en la propuesta de Taylor, la capacidad de evaluar la motivación de las acciones es una llamada a la responsabilidad.<sup>109</sup> El ser humano no es un rehén de sus deseos. Al evaluarlos reflexivamente puede darse cuenta de qué tipo de persona es o puede llegar a ser. En este sentido, el deseo no determina la acción porque una cosa es sentir y otra consentir. Entre un momento y otro hay un margen de libertad y decisión en el que la voluntad del sujeto debe tener la última palabra. Además, en la medida en que el sujeto se hace consciente del fin que define su acción, del tipo de deseo

---

<sup>108</sup> Cf. TAYLOR, C.: SIA, p. 68.

<sup>109</sup> Cf. TAYLOR, C.: WHA, p. 28.

del que nace y del bien que está implícito en ello, podemos afirmar que la lucidez desde la que decide adherirse a tal fin o rechazarlo aumenta. De este modo, es mayor el grado de libertad en juego, no sólo en lo que respecta a la libertad de decisión sino la libertad en lo que atañe a la motivación. En este sentido, hay un juicio moral que subyace la evaluación fuerte al cual se llega con una reflexión más profunda que la que implica el juicio intuitivo del que hablábamos más arriba. Para poder imputar responsabilidad y mayor libertad a alguien, parece que se requiere un grado conciencia mayor que ante lo meramente intuitivo.

Los sujetos humanos son capaces de evaluar lo que son, y en la medida en que pueden darse forma a sí mismos gracias a esta evaluación, son responsables de lo que son en un modo que no puede ser referido a otros sujetos de acción y deseo (los animales superiores, por ejemplo). Es este tipo de evaluación/responsabilidad la que muchos creen que es esencial a nuestra noción de yo.<sup>110</sup>

Finalmente, sostenemos que la propuesta tayloriana de la evaluación fuerte hace una invitación al conocimiento de uno mismo a través de la reflexión sobre lo que le mueve a uno a actuar. Desde esta perspectiva creemos que se sitúa en la misma longitud de onda de las ideas que nos llegan de la modernidad: la autoexploración, el conocimiento de uno mismo, ser responsable y consciente de los objetivos que uno tiene. Sin embargo, creemos que hay un punto central en el que se diferencia de ella. Una posible lectura que se puede realizar de la evaluación fuerte es la recuperación del asunto ético de las virtudes. En este sentido, llevar a cabo una evaluación fuerte de los deseos puede verse como una llamada de atención sobre la acción virtuosa y la forma de vida vinculada a ella. Si bien es cierto que Taylor no desarrolla una ética de la virtud, hacemos esta lectura de su propuesta basándonos en que, según él mismo argumenta, los deseos pueden ser clasificados empleando el contraste entre lo virtuoso o lo vicioso.<sup>111</sup> Por otra parte uno de los ejemplos que Taylor emplea repetidas veces para ilustrar su propuesta es el de la valentía.

Si esta conclusión es correcta, podemos añadir entonces que aquello que distingue el obrar humano de otros tipos de acciones, y de agentes, no es solamente la capacidad de realizar evaluaciones fuertes, prestando atención al mérito o la valía del deseo o

---

<sup>110</sup> TAYLOR, C.: "Responsibility for self", en RORTY, A. O. (Ed.): *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 282.

<sup>111</sup> Cf. TAYLOR, C.: WHA, p. 16 y "Responsibility for self", p. 282.

motivación en cuestión, sino el ejecutar acciones virtuosas. En este sentido, la evaluación fuerte es necesaria para lo que tiene un carácter más último, la conducta virtuosa. De estas consideraciones se seguiría que las distinciones cualitativas que forman el trasfondo moral del ser humano no sólo funcionan en la esfera privada del agente mientras este evalúa sus deseos. El hecho de que el ser humano reflexione y evalúe sus deseos y motivaciones tiene repercusiones prácticas, que van más allá de la mera esfera privada del sujeto. Efectivamente, el hecho de que se ejercite en la virtud influye en la sociedad porque se manifiestan en el dominio público a través de sus acciones virtuosas. Tener esto en cuenta nos puede ayudar a situar la ética en el espacio público.<sup>112</sup>

## 5. Sobre la dimensión moral

Una de las consideraciones finales que hacíamos al cerrar el primer capítulo era el reclamo de Taylor a favor de la argumentación racional dentro del ámbito de la moral. Sostenemos que esta afirmación se apoya en el realismo moral que nuestro autor suscribe, realismo que, como veremos, debemos comprender adecuadamente. Precisamente, el objetivo de la primera parte de *Fuentes de yo*, “Identidad y bien”, es desarrollar una argumentación a favor de este realismo. Su punto de arranque para estas reflexiones se enmarca dentro de una fenomenología moral donde la clave es la pregunta acerca del modo en que los seres humanos actúan como agentes morales, cómo experimentan su vida moral y reflexionan acerca de ella.<sup>113</sup> En este sentido, la argumentación tayloriana parte de los reclamos que realizan los sujetos en su vida habitual para llegar a encontrar las ideas que ayudan a comprender mejor las demandas iniciales.<sup>114</sup> Advertimos aquí el eco de la argumentación trascendental en el dominio moral, es decir, una argumentación

---

<sup>112</sup> Agradezco estas reflexiones a la aguda visión del profesor Robert Sokolowski durante mi estancia en la Universidad Católica de América.

<sup>113</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 20.

<sup>114</sup> Algunos autores han señalado este rasgo como un aspecto de la propuesta tayloriana que le acerca a la filosofía clásica y al modo de proceder socrático. “El tipo de argumentación que utilizaba Sócrates y que también emplea Taylor trata de partir siempre de las exigencias, demandas, críticas... que realizan los sujetos en su vida habitual para llegar a encontrar las ideas que sirven para dar sentido y comprender mejor aquellas demandas.” (SÁNCHEZ MATITO, M.: “Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor”, p. 388.)

que parte de una experiencia dada para llegar a aquello que permite dar sentido a tal experiencia. De hecho, el mismo Taylor así lo reconoce:

Ésta no es solamente una explicación fenomenológica, sino una exploración sobre los límites de lo concebible en la vida humana, una consideración sobre sus ‘condiciones trascendentales’. (...) Porque el objetivo de dicha consideración es examinar cómo en realidad comprendemos el sentido de nuestras vidas y trazar los límites de la forma concebible de nuestro conocimiento sobre lo que en realidad hacemos cuando hacemos algo.<sup>115</sup>

Como veremos a lo largo de los siguientes apartados, comenzando con el modo en que los seres humanos experimentan su dimensión moral, llegará a la conclusión de que la explicación más plausible de la moral es aquella que tome en serio la independencia de los bienes con respecto al sujeto. Ciertamente esta conclusión se hace eco de la caracterización de la evaluación fuerte.

Nuestro autor articula la argumentación a favor del realismo moral en torno a cinco aspectos que considera como hechos dados en toda experiencia moral, con independencia de la cultura o del momento histórico. Lo que cambia de una época a otra, incluso de una persona a otra dentro de la misma época, es el contenido de algunos de ellos. Estos aspectos son: i) las intuiciones morales, ii) los marcos de referencia u horizontes morales, iii) la dimensión dialógica del ser humano, iv) la noción de hiperbien dentro de una pluralidad de bienes y v) las fuentes morales. Al hablar de los marcos de referencia, prestaremos atención a la relación ontológica que Taylor establece entre la identidad moral y el bien. Sostenemos que esta relación es otro argumento más a favor del realismo moral porque, de no existir un bien independiente de la voluntad o del deseo del ser humano, la identidad moral, a juicio de Taylor, no podría tener el peso configurador que tiene en la vida de las personas. En este sentido, al argumentar acerca de los vínculos que existen entre los sentidos del yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien, nuestro filósofo trata de mostrar que la comprensión del obrar humano, la cual varía a lo largo de la historia, está conectada con la comprensión de nuestra situación moral y espiritual y de nuestra existencia social. Desde la perspectiva de Taylor la idea de bien juega un papel fundamental en la comprensión de la praxis humana.

---

<sup>115</sup> TAYLOR, C.: FY, pp. 58-59. Las comillas pertenecen al texto original.

### 5.1. Intuiciones morales

Taylor comienza su argumentación afirmando la existencia de una serie de “obligaciones morales que todos reconocemos”, de “intuiciones morales y espirituales” o, con otras palabras, de “creencias y conciencia morales.”<sup>116</sup> Efectivamente, sabemos que el estudio de la ética nunca parte de cero. Dentro de toda teoría ética se supone la existencia de un cierto conocimiento moral prefundado. Sostenemos que esto es a lo que Taylor se refiere al hablar de intuiciones morales, a un tipo de conocimiento con el que el ser humano cuenta acerca del bien y del mal, que aún no está justificado por una teoría ética. Sin embargo, el hecho de que no lo esté todavía, no nos autoriza a rechazar tal conocimiento, o dudar de la validez de su contenido. Precisamente por este motivo se necesita una teoría ética, para “reconstruir de manera sistemática y crítica lo dado a la conciencia moral espontánea.”<sup>117</sup>

El propio Taylor ofrece varios ejemplos de estas intuiciones morales: la justicia, el respeto a la vida ajena, el bienestar de los demás, lo que subyace a la propia dignidad, las cuestiones en torno a lo que hace que una vida sea significativa, etc.<sup>118</sup> Desde su perspectiva, estas intuiciones no se limitan a las obligaciones que el sujeto tiene respecto a los demás, sino que también considera aquellas cuestiones que conciernen a uno mismo y a la vida buena para el hombre.<sup>119</sup> A juicio de Taylor, estas intuiciones morales son particularmente profundas, intensas y universales. De este modo cree que es posible, por ejemplo, encontrar en toda cultura una reacción similar en cuanto a evitar la muerte o causar sufrimiento a otras personas se refiere. En cada sociedad esta intuición puede asumir distintas formas, pero todas ellas son inseparables de alguna consideración acerca de lo que suscita respeto.<sup>120</sup>

Si bien es verdad que aquello que suscita respeto puede ser identificado como una intuición moral, desde nuestro punto de vista nos parece que las intuiciones morales tienen que ver con algo más fundamental, o más básico que el respeto. Desde luego que las personas somos dignas de respeto, al igual que lo es la naturaleza y los animales por

---

<sup>116</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 20.

<sup>117</sup> RODRIGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, BAC, Madrid, 2006, p. 6.

<sup>118</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, pp. 20-21.

<sup>119</sup> En el cuarto capítulo presentaremos la crítica de Taylor a las teorías éticas que se centran únicamente en la definición del contenido de la obligación moral, dejando a un lado el tema de la vida buena.

<sup>120</sup> Cf. *Ib.*, p. 21.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

otros motivos diferentes. Pero creemos que la intuición moral que subyace aquí se apoya en la bondad encerrada en la actitud de respeto. Quizá resulta más fácil argumentar a favor de la existencia de las intuiciones morales vinculándolas con el respeto, sin apelar directamente al término “bien”, dado que el ideal del respeto es central en nuestras sociedades occidentales. Sabemos que los términos “bueno”, “bien” o “bondad” son rechazados en ocasiones como categorías morales sobre las que se puede argumentar racionalmente. Pero creemos que el fundamento de las intuiciones tiene que ver sobre todo con un conocimiento moral prefundado acerca de lo que está bien y lo que está mal. La propia defensa de Taylor de la primacía del bien sobre lo justo, como tendremos ocasión de ver en el siguiente capítulo, nos refuerza esta conjetura.

Por otra parte, en etapas tempranas de la vida se ve claro que las intuiciones morales tienen que ver con las distinciones básicas entre el bien y el mal, más que con el respeto. El niño que hace algo malo a escondidas actúa así porque sabe, de algún modo, que lo que hace está mal. O el que pega a su hermano pequeño, mentirá a sus padres diciendo que no ha sido él porque se sabe merecedor de un castigo. Estas actitudes esconden ciertas intuiciones que señalan distintas formas en las que el bien y el mal se materializan. Desde luego que aquí habría mucho que refinar, pero los sujetos de estas experiencias pueden reconocer algún bien o mal implícito en su modo de actuar. Creemos que para poder hablar de respeto como el fundamento de la intuición moral es necesario un grado de reflexión y articulación mucho mayor que la que se encierra en nuestras comprensiones morales básicas.

Volviendo a la argumentación de Taylor, a partir de las intuiciones morales extrae dos conclusiones muy importantes para el realismo que intenta defender. Por una parte,

Implican las discriminaciones de lo correcto o lo errado, de lo mejor o lo peor, de lo más alto o lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen criterios por los que juzgarlos.<sup>121</sup>

En este sentido, las intuiciones proporcionan al individuo una serie de distinciones cualitativas a partir de las cuales poder hacer evaluaciones o valoraciones fuertes, es decir, evaluar y juzgar sus propios deseos, deliberaciones y decisiones, así como las de los

---

<sup>121</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 20.

demás a partir de esas discriminaciones. Con respecto a la segunda conclusión que las intuiciones morales ofrecen en relación al realismo moral, Taylor afirma:

Parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano.<sup>122</sup>

A partir de estas citas sobre las intuiciones morales podemos concluir que el realismo que Taylor defiende tiene en cuenta tanto el aspecto subjetivo del yo, como el objetivo de la realidad moral. En ambos polos hay hechos dados: el sujeto encuentra en sí intuiciones morales que hacen un reclamo con respecto a la realidad también dada. Por tratarse de realismo moral, es necesario tener en cuenta el papel de la subjetividad ya que no es posible hablar de moral sin hablar de sujetos.

En la última cita a la que nos hemos referido, Taylor describe la intuición moral con el término “reacción” porque la primera faceta que descubre en ella es su parecido con los instintos, en lo que a una reacción espontánea se refieren. Pero las intuiciones morales son distintas de reacciones espontáneas como la náusea por la segunda faceta, es decir, porque hacen una afirmación sobre cómo las cosas son con independencia del sujeto. Habrá que buscar entonces la ontología que explique y ofrezca una articulación racional a nuestras reacciones morales. Al articular esta ontología veremos que la reacción visceral y la moral son diferentes porque la realidad que subyace en ellas es diversa.

Precisamente, para llevar a cabo esta articulación, Taylor compara unas con otras. Lo que tienen en común es que ambas se producen como una respuesta ante una situación o un objeto dado. Antes hemos señalado el vínculo que Taylor establece entre las intuiciones morales y aquello que suscita respeto. Podríamos decir que hay objetos, situaciones, circunstancias, personas que, por su forma de ser, por sus propiedades intrínsecas, suscitan en quienes les observan reacciones de respeto y admiración. Pero también las reacciones “viscerales” son respuestas ante un objeto o una situación que posee cierta propiedad. Por ejemplo, quien siente náuseas ante un cadáver en descomposición está respondiendo a lo asqueroso que esa persona encuentra en ese cuerpo en descomposición.

---

<sup>122</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 22.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

A juicio de Taylor, la diferencia entre una situación y otra es que, en el caso de la reacción moral, la propiedad que tiene el objeto es la que suscita tal respuesta moral por parte del sujeto. En este sentido se podría decir también que el objeto merece esa respuesta del sujeto. Sin embargo, en la reacción visceral, la conexión entre la propiedad que tiene el objeto y la reacción del sujeto es un hecho en bruto.<sup>123</sup> La primera podría describirse como una respuesta objetiva mientras que la segunda es una respuesta subjetiva. El individuo reacciona con una náusea, pero podría responder de otra manera. Esta diferencia explicaría, al menos idealmente, el por qué a unas personas les da dentera ciertas cosas y a otras personas no, y porqué ante una injusticia, todos los sujetos que la presenciaron, en principio, reaccionarían reclamando justicia. Aquí vemos otra diferencia entre este tipo de reacciones: las respuestas morales reclaman cierta universalidad por parte de los sujetos. Es de esperar que todos experimenten la misma reacción, ante una situación objetivamente injusta. Pero esta universalidad no puede ser exigida de las reacciones en bruto.

El argumento realista que subyace en estas líneas es que, al prestar atención a las intuiciones morales, hay que tomar en serio la descripción intrínseca de aquello que es el objeto de tal intuición y ver que el valor de las propiedades, las cuales suscitan nuestra respuesta, son “independientes de las reacciones *de facto*.”<sup>124</sup> Prueba de que esto es así, es la pretensión a la coherencia propia de las intuiciones morales. En este sentido Taylor pone de manifiesto que la coherencia sólo tiene lugar cuando una reacción está relacionada con alguna propiedad intrínseca del objeto con independencia del sujeto.<sup>125</sup> Así como no se puede decir que algo me provoca náuseas incoherentemente, o que mi dentera al tocar el terciopelo es incoherente, sí se puede decir que una respuesta moral es coherente o no.

Por otra parte, es pertinente plantear la cuestión de la coherencia si, ante un estado de cosas (sea esto una situación, un objeto o persona con una serie de propiedades), se puede juzgar que la respuesta o reacción del sujeto ante ello tiene sentido, es decir, es lo apropiado. Lo será si es lo que tal estado de cosas reclama por parte del sujeto. Para ello habrá que identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto, formular la

---

<sup>123</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 23.

<sup>124</sup> *Ib.*, p. 24.

<sup>125</sup> Cf. *Ib.*, p. 24.



### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

naturaleza de estas respuestas y explicar lo que ello supone.<sup>126</sup> El objeto es de tal modo que yo respondo ante él de una manera determinada. Según Taylor, la manera en que argumentamos sobre la moral debe tener en cuenta que nuestras respuestas morales no son sentimientos viscerales. No lo son porque implican el reconocimiento de las propiedades intrínsecas de los estados de cosas, ante los cuales nuestras respuestas son las apropiadas, y de aquí que sean coherentes o no. Por eso sostiene que las argumentaciones ontológicas son las que articulan y dan razón de nuestras intuiciones morales.<sup>127</sup>

Ante el objetivo de ofrecer una articulación de la ontología moral, Taylor observa distintas situaciones que dificultan tal empresa. Por una parte, a nivel individual, el intento de articular el trasfondo moral es controvertido porque la persona no es, por sí misma, necesariamente la mejor autoridad de partida. Esto se debe, según Taylor, a que la ontología moral que respalda las opiniones de una persona va casi siempre implícita en ellas. No se reflexiona sobre ello y se cae en un argumento circular a la hora de mostrar en qué se apoyan tales opiniones. Por otra parte, el problema no es sólo que la articulación sea difícil. En ocasiones el trasfondo que articula nuestras intuiciones morales permanece inexplorado y puede haber resistencias a tal exploración por miedo a toparse con la incoherencia entre lo que se cree oficialmente y lo que se debería admitir para sostener esas creencias.<sup>128</sup>

Observamos que hay otro problema que Taylor no menciona. Es una posibilidad real el hecho de que la conciencia moral se deteriore poco a poco hasta el punto de que uno no sea capaz de reconocer qué es el bien y qué es el mal, o por qué algo está bien o algo está mal. Por ejemplo, hay jóvenes que creen que copiar en los exámenes no está mal, o que es una acción como otra cualquiera (o incluso que está bien porque te permite aprobar sin estudiar). Cuando se les pregunta por qué piensan así, su respuesta se limita a cosas como “es que todo el mundo en mi clase lo hace” o “total, no daño a nadie y yo salgo beneficiado.” La presión del grupo y la influencia de los demás, puede llevar a los

---

<sup>126</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 26. Cuando Taylor se propone dar sentido a las respuestas morales, lo hace teniendo presente la “pretensión de rectitud” del sujeto. Creemos que en esta pretensión late el deseo de veracidad gracias al cual se intenta dar cuenta fielmente de lo que hace que esas repuestas sean correctas, prestando atención a lo que las cosas son.

<sup>127</sup> Cf. *Ib.*, p. 25.

<sup>128</sup> Cf. *Ib.*, p. 27.

individuos a no reconocer la bondad o la maldad de sus acciones. Como si el criterio “porque todo el mundo actúa así o piensa así” confiriera el carácter moral de las acciones.

Pero no sólo esta circunstancia deforma la conciencia moral. Cuando una persona se habitúa a hacer las cosas de una determinada manera, puede llegar el momento en que piense que eso es normal y que está bien. Esto tiene mucho que ver con la generación de vicios. El caso de la mentira es paradigmático. Cuando alguien crece rodeado de mentiras, es fácil que esa persona desarrolle su conciencia mal formada acerca del bien y del mal en cuanto a la sinceridad se refiere. De este modo vemos como el vicio puede desdibujar, poco a poco, las nociones de bien de la conciencia, y dificultar con ello el reconocimiento de la ontología moral.

Pero a mayor escala también hay otros motivos por los cuales se omite esta ontología. El ambiente relativista en el que nos movemos propicia la negación de una verdad moral que se fundamente más allá del ámbito subjetivo. Además, argumenta Taylor, el peso de la epistemología moderna, el cual aboga por extrapolar el razonamiento de la ciencia natural al ámbito de la ética, provoca un modelo de razonamiento que no es apropiado para esta dimensión de la vida humana. Incluso la perspectiva espiritual asociada a dicha epistemología constituye otro baluarte a favor de la omisión de la ontología moral.<sup>129</sup> Pero a pesar del hecho de que sea difícil hablar de la ontología moral, Taylor afirma tajantemente que “la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no.”<sup>130</sup>

## **5.2. Marcos de referencia**

Una vez que hemos presentado la argumentación a favor de las intuiciones morales, el siguiente aspecto que Taylor plantea, en relación con el realismo moral que defiende, es el asunto de los marcos de referencia. Estos marcos son ciertamente

---

<sup>129</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 28. Sobre este asunto hablaremos en el próximo capítulo.

<sup>130</sup> *Ib.*, p. 29. A pesar de esta rotunda afirmación de Taylor, el discurso ontológico al que se abren sus argumentaciones nunca llega a desarrollarse. Así lo señala E. Llamas al sostener que Taylor no llega a las últimas consecuencias de su propia filosofía puesto que este discurso ontológico no llega a darse en sus escritos. (Cf. LLAMAS, E.: *Charles Taylor, una antropología de la identidad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 267.)

importantes porque son el contexto mayor que engloba las discriminaciones morales del sujeto. Para dar sentido a la experiencia de las intuiciones morales, el sujeto debe articularlas dentro de un horizonte moral más amplio. En este sentido, el marco de referencia, o el horizonte moral, abarca una serie de creencias que da la forma general y la dirección a los valores y perspectivas morales de una persona. Por otra parte, Taylor también sostiene que es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas, algo que nos sirve de parámetro o nos proporciona cierta orientación por el importante conjunto de distinciones cualitativas que incorporan. Así, carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual.<sup>131</sup> Dentro de un marco de referencia,

se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, no mensurables con la misma escala utilizada por los desiderata de bienes y fines corrientes. No es sólo que sean más deseables, en igual sentido aunque en mayor grado que los bienes corrientes. Es que, debido a su estatus especial merecen nuestra reverencia, respeto y admiración.<sup>132</sup>

A juicio de Taylor, al actuar dentro de un marco de referencia se tiene la sensación de que alguna acción o modo de vida o de sentir es incomparablemente mejor que otro. Lo que se entiende por “mejor” es variable según los casos. Por ejemplo, podrá significar más pleno, o más profundo, o más admirable. Sea lo que sea, los marcos referenciales proporcionan el trasfondo de nuestros juicios e intuiciones morales, de tal modo que al articular estos marcos se explicita lo que da sentido a las respuestas morales que el sujeto sostiene.<sup>133</sup> Cuando alguien intenta explicar qué presupuestos subyacen cuando juzga que una forma de vida es verdaderamente digna de consideración; o cuando alguien define sus obligaciones morales de una cierta manera, está articulando el marco de referencia desde el cual opera. Aquí también entra en juego la valoración fuerte porque ese marco de referencia es el que proporciona al sujeto los parámetros independientes con los cuales juzga esa forma de vida, sus deseos y motivaciones.

Si no es posible para el ser humano desprenderse de sus intuiciones morales, vemos ahora que tampoco podrá deshacerse de los marcos de referencia que articulan lo que subyace a tales intuiciones. En este sentido, el marco de referencia es un reclamo

---

<sup>131</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 39.

<sup>132</sup> *Ib.*, p. 42.

<sup>133</sup> Cf. *Ib.*, p. 50.

último sobre la naturaleza y el contorno del mundo moral, es tomado como algo real, como la ontología moral sobre la que se apoya.

Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. (...) Vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana (del obrar humano) y saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.<sup>134</sup>

Podemos afirmar que los sujetos de cada época y cultura han contado con algún marco de referencia. Ejemplos de estos marcos se encuentran tanto en religiones como el judaísmo y el cristianismo, como en opciones políticas como el marxismo o el comunismo. La diferencia entre los antiguos y los modernos, como apuntábamos en el capítulo anterior, está en que para los antiguos el horizonte moral no se ponía en tela de juicio y era más uniforme. En cambio, ahora contamos con una gran variedad de marcos de referencia, algunos vinculados a posiciones teístas, políticas, estéticas, medioambientales, etc. Pero, como mostrábamos en la cita anterior, es imposible que el ser humano viva sin ningún marco de referencia moral.

Puesto que los marcos de referencia, y las distinciones cualitativas que nos proporcionan, son esenciales para explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales, es imposible eliminarlos. Sin ellos la acción humana sería imposible en lo concerniente a la motivación. En efecto, estas distinciones ofrecen la articulación de lo que subyace a nuestras intuiciones morales, de modo que nos permiten dar cuenta de nuestras motivaciones en términos valorativos. Podemos decir que gracias a ellas articulamos el meollo moral nuestro obrar humano. Esto, según Taylor, está intrínsecamente unido a la cuestión de la identidad. Por este motivo dedicaremos el siguiente apartado al análisis de esta relación.

---

<sup>134</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 52. Creemos que es más apropiado traducir los términos “*human agency*” por “obrar humano” que por “acción humana”. Esta última expresión castellana puede ser traducida en inglés por “*human action*”.

### **5.2.1. La identidad moral**

Tocamos aquí un punto neurálgico en la posición de Taylor, el tema de la identidad. Una tesis fundamental de su propuesta antropológica y moral es el vínculo esencial que existe entre la identidad de una persona y una cierta clase de orientación moral. Para él saber quién eres, la pregunta por la identidad,<sup>135</sup> significa estar orientado en el espacio moral y tener una postura acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración. Como él mismo dice:

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo.<sup>136</sup>

Esta noción de identidad se ilumina al tener presente uno de los rasgos perennes de la vida humana, a saber, las descripciones que los seres humanos elaboran sobre sí mismos. Como afirma Taylor, si las autodescripciones incluyen caracterizaciones morales o algún criterio de excelencia, entonces para que la identidad de este sujeto sea coherente, tiene que estar relacionada con el espacio ético. Desde luego que la pregunta por la identidad puede ser respondida apelando a alguna función que el sujeto realiza, ser profesor o bombero; o a algún tipo de relación, ser hijo de Pepe y hermano de Juan. En estos casos se articula la identidad de un sujeto situándole dentro de un espacio social, profesional o familiar. Pero el espacio moral es imprescindible para saber dónde se sitúa uno mismo en lo que respecta a los asuntos de mayor valor e importancia.<sup>137</sup>

Taylor emplea la metáfora espacial por la función orientadora que el marco de referencia supone para el sujeto dentro del ámbito moral.<sup>138</sup> En este espacio se plantean una serie de interrogantes fundamentales, que el sujeto debe ser capaz de responder satisfactoriamente. El horizonte moral al poner a disposición del sujeto una jerarquía de bienes, ofrece una estructura y una guía en relación a cómo relacionarse con otros, a lo que es bueno ser, a lo que es significativo.

---

<sup>135</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 54.

<sup>136</sup> *Ib.*, p. 52.

<sup>137</sup> TAYLOR, C.: "The Dialogical Self", p. 305.

<sup>138</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 53.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

A la luz de lo que hemos presentado en el primer capítulo de este trabajo, contamos con alguna herramienta más para justificar esta relación tan estrecha entre identidad y orientación. Sabemos que Taylor hizo suya la idea de sujeto encarnado elaborada por Merleau-Ponty. Es precisamente nuestra condición corporal la que nos permite el acceso al mundo a través de la percepción. Nuestra experiencia perceptiva nos dice que el mundo tiene una estructura con una orientación determinada, de tal modo que cuando se pierde esta orientación, la percepción que tenemos del mundo no nos permite captar las cosas en su normalidad y la acción se ve entorpecida, o incluso no se puede efectuar. Si la percepción supone los pilares de nuestra experiencia del mundo exterior, el cual percibimos desde el principio como estando orientado, y si tal orientación es básica para la acción del hombre, se puede extrapolar la importancia de la orientación en cuanto a cuestiones morales se refiere. El ser humano tiene que orientarse no sólo entre objetos físicos, sino también en el ámbito de las cuestiones morales, a las cuales tiene que hacer frente en el día a día.

Para estar capacitado para responder por sí mismo (a la pregunta ¿quién eres?) uno ha de saber dónde se encuentra y a qué quiere responder. Y por eso naturalmente nos inclinamos a hablar de nuestra orientación fundamental en términos de quiénes somos. Perder esa orientación, o no haberla encontrado, equivale a no saber quién se es. Y esa orientación, una vez conseguida, define el lugar desde el que respondes, es decir, tu identidad.<sup>139</sup>

Taylor sostiene que entender la identidad en términos de orientación dentro de un espacio moral, implica asumir tales marcos de referencia como una base ontológica, porque lo que tales marcos definen es esencial para el individuo. Es constitutivo del agente humano existir en un espacio de interrogantes, de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados, que existe previamente al posicionamiento del sujeto en él, e independientemente del éxito o fracaso que uno pueda encontrar en sus apoyos. Esto añade otra dimensión al polo objetivo del realismo moral que Taylor defiende: tanto el espacio moral como el marco de referencia tienen una existencia independiente del sujeto.

Al entender los marcos de referencia y la identidad moral del sujeto en estos términos, podemos entender la siguiente afirmación de Taylor: “La imagen de un agente humano libre de todos los marcos referenciales representa más bien a una persona dominada por una tremenda crisis de identidad.”<sup>140</sup> Como decíamos más arriba, es posible

---

<sup>139</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 55. El paréntesis es nuestro.

<sup>140</sup> *Ib.*, p. 57.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

encontrar personas que rechacen los marcos de referencia tradicionales, pero esas personas seguirán actuando en función de su propio horizonte de sentido y de sus bienes fuertemente valorados.

El concepto de identidad está ligado con ciertas evaluaciones fuertes que son inseparables de mí mismo. Bien porque me identifico a mí mismo por mis evaluaciones fuertes, como alguien que tiene esencialmente esas convicciones; o porque veo mis otras propiedades como admitiendo sólo un tipo de evaluación fuerte por mí mismo, porque esas propiedades tocan tan centralmente lo que soy como agente, como un evaluador fuerte, que no puedo rechazarlas completamente en un sentido pleno. De hacerlo me estaría repudiando a mí mismo y me haría incapaz de una auténtica evaluación.<sup>141</sup>

Para la configuración de identidad moral que Taylor propone, es fundamental entonces tener en cuenta un rasgo esencial del obrar humano, a saber, la imposibilidad de sostenernos sin una orientación al bien dentro del espacio moral.<sup>142</sup> El sujeto es un ser intencional porque su acción está vinculada con el significado que las cosas tienen para él. En este sentido, si tuviera que abandonar las convicciones con las cuales define su identidad, no sería capaz de saber el significado que las cosas tienen para él.<sup>143</sup> Este significado tiene que ver con lo que es importante o valioso, y esto siempre se relaciona con el bien. Según Taylor la identidad moral de una persona se va formando a medida que se va situando, poco a poco, en el espacio moral donde aparecen esos interrogantes esenciales sobre el bien, sobre aquello que constituye el bien.

Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones.<sup>144</sup>

En la presentación sobre la identidad del ser humano que Taylor sostiene, se echa en falta otros aspectos que forman parte de tal identidad. Es cierto que la dimensión moral es una parte importante, pero también lo son otras dimensiones ante las cuales Taylor guarda silencio. Así lo han señalado varios autores a modo de crítica, los cuales señalan los aspectos psicológicos, temperamentales, disposiciones somáticas, entre otros, como

---

<sup>141</sup> TAYLOR, C.: WHA, p. 34.

<sup>142</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 60.

<sup>143</sup> Cf. TAYLOR, C.: WHA, p. 35.

<sup>144</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 61.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

rasgos relevantes a la hora de hablar de la identidad humana.<sup>145</sup> Solamente hemos encontrado una referencia mínima en los escritos de Taylor al carácter y al temperamento.

No sólo requiero tiempo y muchos incidentes para separar lo que es relativamente fijo y estable en mi carácter, temperamento y deseos, de lo que es variable y cambiante, aunque sea verdadero.<sup>146</sup>

A pesar de esta afirmación, Taylor no desarrolla más la relación que existe entre la identidad y el temperamento, cómo influye el segundo en la configuración de la primera. Esta ausencia quedaría justificada al subrayar que la identidad que ha analizado y definido es la identidad moral, no la identidad ontológica. Efectivamente, no sólo somos el producto de nuestro obrar, ni el resultado de una interacción con una comunidad y unas relaciones personales dadas que nos anteceden y nos van configurando, sino que también contamos con una naturaleza dada la cual también interviene en nuestra forma de ser. Sostenemos que este matiz no le pasa desapercibido al propio Taylor ya que incluso al definir aquello que forma parte de la identidad moral, casi siempre aparecen los términos “en parte”. Al hablar del hombre como animal autointerpretativo, poníamos de manifiesto cómo las autointerpretaciones del ser humano configuran, en parte, su identidad moral. Habrá aspectos de esta identidad que no se pueden hacer explícitos en esas autointerpretaciones y otros rasgos que nada tienen que ver con la autointerpretaciones. En este sentido, la identidad moral sería una parte de la identidad ontológica. Sin embargo, también hay que hacer manifiesto la imposibilidad de hacer completamente explícita, por medio de la articulación, la identidad de una persona ya sea moral u ontológica. Por mucho que se diga, por mucho que se escriba, la identidad es mucho más profunda y tiene más facetas de las que se hagan patentes. La identidad no se agota en la articulación que de ella se dé.

---

<sup>145</sup> Ver RORTY, A. O y WONG, D.: “Aspects of Identity and Agency” y FLANAGAN, O.: “Identity and Strong and Weak Evaluation”, en FLANAGAN, O. y RORTY, A. O. (Eds.): *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge, 1990.

<sup>146</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 83.



### 5.3. La condición dialógica

Al presentar anteriormente la necesidad de disponer de un lenguaje, podemos dar paso al siguiente aspecto relevante de experiencia moral: la dimensión dialógica del ser humano. Esta condición nos remite directamente a la necesidad que el ser humano tiene del otro, de los otros significativos, de la comunidad. Sabemos que la constitución de la identidad no puede hacerse en solitario e independientemente de los demás. Por una parte, ni los interrogantes morales, ni la atribución de significatividad a las cosas, ni las respuestas del sujeto dentro del ámbito moral, surgen y se configuran aisladamente. Por otra, el lenguaje que empleamos para articular estas cuestiones tampoco se aprende ni se mantiene al margen de una comunidad.<sup>147</sup> La dimensión dialógica es otro rasgo ontológico del ser humano que Taylor pone de relieve.

Efectivamente, para hablar del yo en sentido moderno, con un artículo definido acompañando al pronombre, es necesario salir de la explicación monológica y situarse en la dimensión dialógica. Según sostiene Taylor, un sujeto es un yo sólo entre otros yoes porque necesita la referencia de quienes le rodean. Un ser humano aprende poco a poco, en conversación e intercambio constantes con sus padres y con quienes entra en contacto en su infancia, los significados de las cosas y de las situaciones. Lo que es el amor, el enfado, la alegría, el perdón y todo lo que es significativo para los seres humanos y lo que no lo es. En este sentido, Taylor emplea la noción de “comunidad” para explicar cómo un niño pequeño es introducido en una visión del mundo que se desarrolla como la perspectiva conjunta de sus padres. A medida que crece, el niño perfilará su propia comprensión, entenderá cómo se relaciona su visión con la visión común y la diferencia entre su punto de vista y el de los demás. Pero lo que empieza a entender como su propia posición es el resultado de una atención original conjunta, es decir, una comunidad inicial.<sup>148</sup>

Por otra parte, el lenguaje necesario para definirse sólo puede existir y mantenerse dentro de una comunidad lingüística. Para hacer explícitas y articular las consideraciones del bien es necesario poseer un lenguaje, un medio expresivo, que permita sacar a la luz estas cuestiones. De esta manera vemos cómo para Taylor el contenido de la identidad

---

<sup>147</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 62.

<sup>148</sup> Cf. TAYLOR, C.: *The Language Animal, The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, p. 65.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

moral de una persona debe incluir dos dimensiones: su posición en las cuestiones morales y espirituales y una referencia a una comunidad definitoria en la que se establece las redes de intercambio comunicativo.<sup>149</sup>

Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes.<sup>150</sup>

En este sentido, vemos cómo la ontología moral que Taylor propone tiene en consideración el hecho de que el sujeto siempre forma parte de una comunidad. En el capítulo anterior, al hablar de la relación entre las prácticas y las ideas, poníamos de manifiesto que las prácticas sociales encarnan ciertas ideas de bien. Efectivamente, en tanto que el sujeto forma parte de una cultura concreta, también las ideas de bien propias de su contexto social irán configurando su identidad moral. Ahora bien, el papel de la dimensión comunitaria en la configuración de la identidad no desemboca en la uniformidad o convencionalismo. Taylor siempre deja abierta la posibilidad de innovar o desarrollar una forma original de comprenderse uno a sí mismo, o estar en desacuerdo con el entorno.<sup>151</sup> Sin embargo, es necesario el lenguaje común para que la innovación pueda llevarse a cabo.<sup>152</sup> Incluso de cara a proyectos y desarrollos futuros es necesario cierta confianza y respeto mutuo, los cuales se sustentan en algún tipo de normatividad, esto es, en alguna visión común del bien. La comunidad es la condición de posibilidad de tal requisito.

En la propuesta de Taylor, el sujeto no se entiende desvinculado ni de su comunidad, ni de su situación concreta. Desde esta perspectiva la visión del sujeto desvinculado cartesiano y la conciencia monológica se juzgan insuficientes a la hora de explicar la identidad moral del sujeto. También podemos comprobar cuán diferente es la comprensión del yo que sostiene Taylor de la que se deriva de la teoría lockeana. Para

---

<sup>149</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 64. El papel de la comunidad de la que el individuo forma parte no se limita a proporcionar el contexto en el cual aprende el lenguaje. También la comunidad proporciona al sujeto las tradiciones morales con sus valores y virtudes, en definitiva, sus nociones de bien que, con el tiempo, irá asimilando y haciendo propios. (Cf. RODRIGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, p. 220.)

<sup>150</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 63.

<sup>151</sup> Precisamente, si hay un ideal moral propiamente moderno con el que Taylor está de acuerdo es con el ideal de la autenticidad. De ello hablaremos en el quinto capítulo.

<sup>152</sup> Cf. *Ib.*, p. 64

Locke el yo se definía sin apelar a ninguna cuestión constitutiva más allá de la autoconciencia. Pero para Taylor, por el contrario, el yo sólo existe en un espacio de cuestiones morales, el cual cómo hemos señalado, se constituye en relación con los otros significativos.

#### **5.4. Pluralidad de bienes**

Una característica fundamental del entramado moral, de una persona o de una sociedad, es la presencia de diversos bienes. Por ejemplo, en algunas sociedades occidentales la libertad, la solidaridad, la tolerancia, la justicia, el reconocimiento de la diversidad, la igualdad, el respeto mutuo, etc, son algunos de los bienes generalmente aceptados, incluso abrazados y defendidos por diversas posiciones políticas. Del mismo modo, en el horizonte moral de una persona aparecen varios bienes, sin duda los que hemos citado forman parte de ese conjunto, a partir de los cuales actúa o busca alcanzar de un modo u otro. La integridad, la lealtad, la fidelidad, la autenticidad, etc. Ante esta realidad, nos vemos con la necesidad de ordenar y jerarquizar la pluralidad de bienes que reconocemos en nuestras vidas, pues se presentarán ocasiones en lo que no puedan ser perseguidos y promovidos al mismo tiempo, ni a nivel individual ni a nivel comunitario. Y de ahí que sea necesario determinar cuáles tienen mayor peso, e incluso cuales pueden ser más generales y abarcar a otros.

##### **5.4.1. Los hiperbienes**

En la categorización de los bienes, Taylor sostiene la posibilidad de que, para una persona, uno de estos bienes tenga una importancia suprema con respecto a los demás. Las distinciones cualitativas que empleamos para valorar nuestros deseos y motivaciones pueden ser aplicadas para jerarquizar los bienes que forman parte de nuestro trasfondo moral, dando lugar a bienes superiores. Las distinciones cualitativas nos proporcionan la

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

base para discriminar entre los bienes débilmente valorados y aquellos a los que atribuimos un valor o importancia mucho mayor. De este modo Taylor se refiere los bienes superiores o bienes de segundo orden, los cuales designa como “hiperbienes”, con las siguientes palabras:

Bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos.<sup>153</sup>

Conviene tener presente que, si bien Taylor admite que todos los seres humanos reconocen la existencia de estos hiperbienes, parece dar a entender que no todos se comprometen existencialmente con algo de ellos.<sup>154</sup> Ejemplos de hiperbienes son la autoexpresión, la justicia, la vida familiar o el culto a Dios.<sup>155</sup> Para aquellas personas que estén firmemente comprometidas con alguno de ellos, dentro de su marco de referencia, ese hiperbién concreto tiene mayor dominio a la hora de configurar su identidad moral. Este es el papel que el hiperbién desempeña dentro de la constitución del yo. Este bien incomparablemente más importante, fundamenta y dirige las creencias morales de la persona, sus objetivos y aspiraciones. De algún modo su acción, en última, instancia se dirige a él:

La orientación hacia él es lo que mejor define mi identidad y, por ende, mi orientación hacia ese bien es de singular importancia para mí. (...) Puesto que mi orientación hacia él es esencial para mi identidad, el reconocimiento de que mi vida se desvía de él o no logra encauzarse por él, puede resultarme abrumador.<sup>156</sup>

Sin embargo, para aquellos sujetos que no se vinculen existencialmente a un hiperbién de esta manera, todavía Taylor admite que tales bienes están presentes en sus vidas, ya que sirven de criterio para juzgar otros bienes.

---

<sup>153</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 101.

<sup>154</sup> La interpretación de Ruth Abbey al respecto es ligeramente diferente a la nuestra. Ella argumenta que, si todas las personas experimentaran los hiperbienes, los retos del pluralismo no serían tan fuertes como Taylor parece sugerir. (Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 37.) Por nuestra parte creemos que Taylor sostiene que todos los seres humanos reconocen la existencia de estos bienes superiores, aunque en la práctica no se lleguen a adherir a alguno de ellos. (Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 101) Sostenemos que es perfectamente posible que el entendimiento reconozca estos bienes pero que la voluntad no los abraza.

<sup>155</sup> Cf. *Ib.*, p. 100.

<sup>156</sup> *Ib.*, p. 100.

Puesto que el hiperbién es independiente de los deseos y las elecciones del sujeto, además de la admiración y el respeto que suscita, también puede ser causa de cierto sacrificio por las exigencias que imponen sobre el individuo. Vivir bajo la bandera de un hiperbién supone el dilema de tener que renunciar a otra serie de bienes o desplazarlos en nombre de este bien superior, y esto tiene consecuencias prácticas en nuestra vida. Como consecuencia de mi lealtad a la verdad puedo hacer sufrir a un amigo, cuya amistad considero como un grandísimo bien, al negarme a encubrir un engaño que está haciendo a una tercera persona. Podría ocurrir que la perspectiva que este hiperbién define y que nosotros aceptamos, implicara un cambio costoso que aún no estemos dispuestos a llevar a cabo. Lo vemos ejemplificado en experiencias de conversión religiosa, por ejemplo. Un sujeto que descubre la existencia de Dios y experimenta su amor personal hacia él, puede resultarle difícil dejar a un lado ciertos hábitos que tiene y que resultan ser contrarios a la religión que quiere abrazar. Del mismo modo aparece el dilema de tener que enfrentarse a las exigencias que tal hiperbién conlleva con la posibilidad de fracasar, experiencia siempre dolorosa para quien la vive. A quien vive bajo el hiperbién de la caridad cristiana puede resultarle ciertamente difícil ser siempre caritativo con todos y experimentar a menudo su no estar a la altura de tan excelsa virtud. Sin embargo, a pesar de los riesgos que supone vivir adherido a un hiperbién o hacerlo acompañado de una pluralidad de bienes, Taylor no quiere renunciar a afirmar el poder que los bienes tienen para mover a las personas. Por eso, desde una posición inclusiva, busca dar cabida a la diversidad de bienes, no sacrificando a priori unos en función de otros para evitar posibles problemas.

Además de los dilemas que ya hemos mencionado, Taylor se da cuenta de la inquietud que estos hiperbienes provocan en una mente moderna. Para quienes sostienen algún tipo de teoría proyectivista de los valores, es decir, quienes admiten que el mundo es neutro y que el ser humano es el que lo colorea proyectando los valores, esta noción de hiperbién suscita cierto malestar epistemológico.<sup>157</sup> Por otra parte, algunos podrían pensar que al afirmar un hiperbién, se afirma la supremacía de una vida superior, la que ese bien incluye. Pero desde la relevancia que se da al valor de la vida corriente, y desde posturas relativistas en las que todo vale mientras sea elegido por el sujeto, y no se interfiera en la vida de los demás, resulta más difícil admitir la idea de la supremacía de una vida frente a otra.<sup>158</sup> Estas dificultades a la hora de aceptar los hiperbienes, no

---

<sup>157</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 105.

<sup>158</sup> Cf. *Ib.*, p. 110.

deberían impedirnos ver que, sea cual sea la dirección desde la que se atacan, la posición desde la que se lleva a cabo la crítica tiene su propia concepción de hiperbién. Así por ejemplo vemos que la cultura moderna hace del principio de respeto y la justicia universal, bienes supremos. Según afirma Taylor, esto muestra cómo no es posible dar sentido a nuestra vida moral sin la perspectiva de un hiperbién. No podemos hacer justicia a nuestra vida moral, ni entenderla adecuadamente, sin hacer referencia a alguna noción de bien fuertemente valorado.

#### **5.4.2. El bien constitutivo**

Otro parámetro importante en la ontología moral de Taylor es lo que denomina bien constitutivo, lo cual es otra manera de hablar acerca de las fuentes morales. Cuando Taylor habla de fuente moral está dando a entender aquello “cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos.”<sup>159</sup> Veamos pues, qué caracteriza al bien constitutivo para que se convierta en una fuente moral.

En términos generales, según Taylor, al decir que algo es bueno se está queriendo decir que ese algo se considera valioso, digno o admirable. Ahora bien, se puede distinguir entre algo que es bueno en relación con otra cosa, o algo que es bueno en un sentido más pleno o incondicionado. Por ejemplo, en la teoría ética de Platón, es la Idea de Bien lo que es bueno en sí mismo, es el bien incondicionado, y el resto de las cosas son buenas en la medida en que entran en relación con o participan de ello. En este caso, el bien constitutivo o la fuente moral es la Idea de Bien. Por otra parte, los otros bienes “relativos”, que adquieren su bondad por estar en relación con el bien constitutivo, son denominados por Taylor como “bienes vitales.”<sup>160</sup> Estos son facetas o componentes de la vida buena, cosas que hacen que la vida merezca la pena vivirse: por ejemplo, la razón, el valor, la libertad, el respeto, el coraje, la autenticidad, etc. Pero, por debajo de un bien vital, hay un bien constitutivo fundamental, más profundo y menos obvio.

---

<sup>159</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 139.

<sup>160</sup> *Ib.*, p. 139.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

El rasgo principal que Taylor quiere recuperar a la hora de hablar del bien constitutivo es la fuerza motivacional que dicho bien posee. Es el amor que sentimos por él lo que nos faculta para ser buenos. Taylor afirma que amar el bien es necesario para hacer el bien porque el amor se sitúa en la parte de los motivos que nos llevan a actuar. De este modo, si esa motivación nace del amor al bien, ejecutaremos lo moralmente bueno. Desde esta perspectiva, ser bueno implica amar algo y no simplemente hacer algo.<sup>161</sup> Sostenemos que el ámbito del “hacer”, del “ser” y del “amar” están unidos en la dimensión moral de la persona. Esto tiene que ver con la manera en que nuestras acciones configuran poco a poco nuestro ser, ser que se manifiesta a través de las motivaciones, las cuales impulsan a la acción.<sup>162</sup>

El término “constitutivo” hace referencia pues al carácter facultativo o de sostén que dicho bien tiene. Por un lado, es lo que faculta al sujeto para ser bueno y hacer el bien y por otro, es lo que sostiene a los demás bienes en su bondad intrínseca. Podemos afirmar también que gracias al bien constitutivo el sujeto puede desarrollar más plenamente su capacidad moral, puesto que conocer ese bien también significa amarlo y querer actuar de acuerdo con él. De nuevo, un aspecto fundamental del bien constitutivo es su independencia ontológica del sujeto, rasgo que conecta con el realismo moral que Taylor defiende. De no tener esta independencia no podría motivar al individuo como de hecho le motiva.

Además de la Idea de Bien platónica, encontramos ejemplos de bienes constitutivos o de fuentes morales en otros momentos de la historia. Por ejemplo, para los románticos era el contacto con la naturaleza, la cual despierta sentimientos nobles y elevados en los sujetos. Vemos cómo los sentimientos se consideran un bien por estar en relación con la naturaleza. También hay fuentes morales religiosas. En este sentido Dios es considerado por los creyentes como la fuente divina del bien. El sujeto es inspirado por la bondad de Dios y considera al resto de los seres humanos dignos de respeto por ser criaturas hechas a imagen y semejanza de Él. Los posrománticos sitúan la fuente moral en el sujeto mismo. La autonomía individual hace que las cosas sean buenas por el hecho de ser objeto de su elección o porque el sujeto proyecta en ellas el valor que tienen. Como mostrábamos en el capítulo anterior, en este recorrido histórico vemos cómo durante la

---

<sup>161</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 140, nota nº 2.

<sup>162</sup> Una conclusión similar apunta Abbey al señalar que las categorías de conocimiento, acción y emoción deben estar fusionadas cuando se aprecia el papel y el poder de los bienes constitutivos en la vida moral. (Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 47.)

modernidad el lugar de las fuentes morales ha cambiado. De ser inicialmente trascendentes al hombre, ahora pasan a ser inmanentes, han sufrido un proceso de interiorización.

Sostenemos que para Taylor es imprescindible la tarea de articular el bien constitutivo o hablar de las fuentes morales para comprender de dónde proviene la inspiración y aquello que nos capacita para la moral. Dicha articulación nos ayuda a saber qué hacer, qué o cómo queremos ser y nos ayuda a amar el bien. Además, gracias a la articulación de las fuentes morales es posible algún tipo de reconciliación entre los hiperbienes a los que aspiramos, reconociéndolos o no. Apreciar lo que es bueno acerca de un bien es una condición esencial para hacer discriminaciones más precisas sobre lo que significa realizar ese bien. La articulación es pues la condición esencial para capacitarnos en el reconocimiento de los bienes por los que vivimos, y para acercarnos a las fuentes morales.<sup>163</sup>

Ahora podemos comprender el papel que un hiperbién desempeña en relación con la motivación. Un hiperbién supone una gran fuerza motivadora para la acción del sujeto. Si bien es verdad que el asunto del pluralismo de los bienes no se resuelve (quizá no hay que plantearlo como un problema que tenga que ser resuelto) por el hecho de que el sujeto se adhiera a un hiperbién, sí que puede ocurrir que la motivación que tal hiperbién le proporciona sea de gran ayuda en su propia acción moral. La comprensión de esta motivación es una guía para que el sujeto ordene y jerarquice sus propios bienes, dando a cada uno el lugar que le corresponde. Sostenemos que la comprensión del agente moral que subyace en esta visión es la de un sujeto que necesita ser impulsado y motivado en su obrar moral. Que este impulso y motivación provenga de una fuente moral exterior al sujeto o desde una interior, será ciertamente relevante para dicha motivación moral.

Al introducir el asunto de la visión del hombre como animal autointerpretativo sosteníamos que Taylor no desarrolla el tema de la voluntad en su propuesta antropológica y moral tanto como nos gustaría. Sin embargo, G. E. Carkner señala que el empeño de Taylor por rescatar el lenguaje de las fuentes morales dentro del ámbito de la moral es un

---

<sup>163</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 158. Taylor apunta que es necesario reconocer que hay muchas maneras de articular los bienes. La articulación filosófica es un modo, pero para que nuestra comprensión no se vea empobrecida, también hay que tener en cuenta las articulaciones que nos provee la literatura y los grandes relatos, y prestar atención a las vidas ejemplares. (Cf. TAYLOR, C.: "Modern Moral Rationalism", en ZABALA, S. (Ed.): *Weakening Philosophy: Essays in honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2007, p. 75.)



intento de recuperación del asunto acerca de la calidad de la voluntad. En este sentido, Carkner afirma que para Taylor la primera cuestión sobre ontología moral es la pregunta por la motivación, ¿qué o a quién amo? Y no la pregunta por la acción correcta, ¿qué estoy obligado a hacer? Y la segunda pregunta importante es sobre el carácter, ¿qué o cómo quiero ser? Ambos interrogantes apuntan al asunto de las fuentes morales como inspiración y motivación, a aquello que está detrás de nuestras decisiones y acciones.<sup>164</sup> Sin duda que la motivación es ciertamente importante para tratar de la voluntad, sin embargo, a nuestro juicio todavía faltaría mucho que decir ya que, en ocasiones, se pueden tener los mejores motivos, los más nobles y más persuasivos y aun así no obrar de acuerdo con ellos porque la voluntad no se mueve. Así lo señala Rodríguez Duplá parafraseando al fenomenólogo alemán Alexander Pfänder:

Puedo estar plenamente convencido de la viabilidad y conveniencia de cierto proyecto y, sin embargo, no quererlo todavía. Tal proyecto no pasaría de ser un fin posible. Para que llegue a ser un verdadero fin es necesario que el yo se resuelva, es decir, que se verifique ese peculiar “golpe espiritual” en que consiste el querer.<sup>165</sup>

## **6. Realismo moral**

El argumento realista sostiene que hay un mundo que es independiente de las interpretaciones y comprensiones humanas, de tal manera que el conocimiento humano puede ser más o menos verdadero según ofrezca una explicación más o menos adecuada de ese mundo independiente. ¿Cómo hemos de entender la posición realista en el ámbito de la moral? Sabemos que el objetivo de Taylor es ofrecer una fenomenología de la vida moral,<sup>166</sup> partiendo de la experiencia moral del individuo. Esta experiencia se centra en la percepción de ciertos bienes por parte del sujeto. Al percibirlos y afirmarlos, está respondiendo a algo inherentemente valioso en las propiedades intrínsecas de la realidad ante la que se encuentra. De este modo, nuestro filósofo tratará de argumentar cómo ha

---

<sup>164</sup> Cf. CARKNER, G. E.: *Charles Taylor's Moral Ontology*, p. 32. Artículo on line: <https://ubcgcu.files.wordpress.com/2012/11/taylors-ethics.pdf> [Consultado 1 septiembre 2017]

<sup>165</sup> RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, p. 39.

<sup>166</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, pp. 58, 92, y 115, y “Explanation and Practical Reason”, p. 39.

de ser la realidad para que esta experiencia sea posible y tenga sentido para quien la vivencia.

En la propia experiencia de ser movidos por un bien supremo, percibimos que lo que nos mueve es lo que de bueno hay en ellos y no el que sea valioso a causa de nuestra reacción. Nos mueve percibir lo que significa como infinitamente valioso. Experimentamos hacia ello un amor bien fundamentado.<sup>167</sup>

Experiencias como esta y otras similares son las que Taylor quiere comprender a partir de una posición realista. Argumentar a favor de una realidad valiosa independiente del sujeto partiendo de la experiencia. Ahora bien, es importante tener claro desde el principio de qué tipo de realidad estamos hablando. Sin duda no se trata de una realidad física ni material, sino de la realidad moral, que si bien no tiene las mismas características que la primera, no por ello es menos real.

Al presentar la defensa que Taylor hace del realismo moral, desde una posición fenomenológica, hay que tener en mente su crítica a la pretensión de comprender al ser humano y su acción con los métodos y la terminología de las ciencias naturales, lo que denomina como reducción naturalista.<sup>168</sup> Hemos puesto de manifiesto en el primer capítulo que, desde esta posición, se pretende explicar a los sujetos como si fueran un objeto más de la naturaleza, desvinculándolos del significado que la realidad tiene para ellos y de cómo se entienden a ellos mismos. Efectivamente, hay que tener en cuenta la importancia que Taylor concede a las autointerpretaciones en el dominio de las ciencias sociales, y especialmente en la teoría moral. Por eso, al hablar de realismo moral, Taylor no intenta explicar el mundo moral como si fuera un ámbito al margen de los sujetos. En este caso, la defensa que propone de este realismo es diferente del realismo ontológico de los objetos estudiados por las ciencias naturales. “Lo bueno y lo justo no son propiedades del universo consideradas sin relación alguna con los seres humanos y sus vidas.”<sup>169</sup> En otro lugar afirma:

El mundo de los asuntos humanos ha de explicarse y describirse en términos que tengan en cuenta los significados que las cosas tienen para nosotros. Y cuando lo hagamos, natural y correctamente, dejaremos que nuestra ontología la determine la mejor explicación que podamos dar en esos términos.<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 115.

<sup>168</sup> Cf. TAYLOR, C.: EPR, p. 38.

<sup>169</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 91.

<sup>170</sup> *Ib.*, p. 109.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

El intento de Taylor es sostener una posición realista sin plantear una tesis acerca de cómo las cosas representan el universo “en sí mismo”. Será de gran ayuda aclarar a qué se refiere Taylor al hablar de “en sí mismo”. En una interesante conversación mantenida con Richard Rorty y Hubert Dreyfus, Taylor explica el uso que hace del término “absoluto” referido a ciertas propiedades en contraposición al término “relativo al sujeto”.<sup>171</sup> Aquí argumenta que la distinción “relativo al sujeto” y “absoluto” es muy diferente de la distinción kantiana entre el “fenómeno” y el “en sí mismo”. En la propuesta kantiana, sostiene Taylor, la distinción entre “cosas-en-sí-mismas” y “cosas-para-nosotros” hace referencia a la distinción entre las cosas como son, fuera de cualquier relación con el conocimiento humano, y las cosas como son en relación con el conocimiento humano. Sin embargo, lo que está implicado en la distinción entre cualidades primarias y secundarias, a lo que Taylor se refiere empleando los términos “absoluto” y “relativo al sujeto”, es diverso de la pretensión de conocimiento kantiana.

Para entender la diferencia Taylor propone comprender las características del mundo que dan razón del modo en que somos afectados por él y comprender, por otra parte, las dimensiones importantes del mundo que explican por qué el mundo nos afecta de esa manera, por qué esos efectos se producen en nosotros.

Así es como distingo entre propiedades relativas al sujeto y propiedades absolutas. “Absoluto” no significa “en-sí-mismo”; “absoluto” simplemente significa no relativo a nuestros intereses o nuestro contexto de acción.<sup>172</sup>

Luego Taylor no se propone hablar del universo en sí mismo, es decir, de un universo al margen de toda relación con el conocimiento humano. Para dar razón de una dimensión específica y esencialmente humana, como es la dimensión moral, tal pretensión no tendría sentido. Sin embargo, el afirmar esto no debe llevarnos a la conclusión de que no hay situaciones injustas en sí mismas, o absolutas empleando la terminología tayloriana. Desde luego que una situación de injusticia es creada por sujetos humanos, pero es perfectamente posible que se dé la injusticia aun cuando nadie sea capaz de reconocerla. Que ocurran situaciones así puede tener que ver con lo que apuntábamos más arriba acerca de la malformación de la conciencia moral. Cuando los sujetos se hacen a sí mismos incapaces de reconocer ciertos reclamos morales, no por ello las

---

<sup>171</sup> Esta distinción es aplicable a aquellas propiedades que referidas al sujeto de las que hablábamos en el apartado 3.2.2. del presente capítulo.

<sup>172</sup> TAYLOR, C.: “A Discussion”, en *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, n°1, Sep., 1980, p. 48.

circunstancias dejan de tener tales características morales, aunque ellos no lo puedan apreciar. Las características de la realidad son previas al reconocimiento del sujeto.

Teniendo en cuenta esta distinción, quizá ahora es más fácil comprender la siguiente afirmación de Taylor:

Es bastante plausible concebir que la mejor teoría del bien, la que ofrece la mejor concepción del valor de las cosas y de las vidas tal como están abiertas para que las discernamos, podría ser una concepción puramente realista. De hecho, ésta es la idea que quiero defender, sin que por ello desee plantear una tesis sobre cómo las cosas representan el universo “en sí mismo”, o un universo en el que no existieran seres humanos. Una idea realista es totalmente compatible con la tesis de que las lindes del bien, tal como las entendemos, están acotadas por el espacio que se abre por el hecho de que el mundo está ahí para nosotros, con todos los significados que tiene para nosotros. (...) Una vez que se acepta una tesis de alguna de esas índoles, entonces en la medida en que es posible explicar la existencia del espacio en el que se presenta el bien, no se puede simplemente hacer en términos del universo como una realidad que se automanifiesta; se ha de hacer en términos de nuestra propia constitución.<sup>173</sup>

Esta última afirmación hace referencia al giro hacia el sujeto que hemos visto desarrollarse a lo largo de la modernidad.<sup>174</sup> A partir de ese giro, para conocer la realidad y las condiciones del bien, hay que apelar tanto a la constitución de las cosas como a una subjetividad ante la cual se manifiesta esa realidad con sus características propias. Sostenemos que la propuesta de Taylor hace justicia a las dos caras de la moneda, pero no desemboca en una posición subjetivista ni relativista.

### **6.1. El principio de la mejor explicación**

Por lo que hemos señalado, está claro que Taylor defiende la posibilidad de articular la mejor teoría del bien, aquella que ofrezca la mejor concepción del valor de las cosas. Para llevar a cabo esta tarea, apela al principio de “la mejor explicación,”<sup>175</sup> cuyo objetivo es dar sentido, es decir, ofrecer la articulación de nuestras intuiciones morales empleando una terminología apropiada y clarividente. En este sentido, para poder

---

<sup>173</sup> TAYLOR, C.: FY, pp. 352-353.

<sup>174</sup> Cf. *Ib.*, p. 354.

<sup>175</sup> *Ib.*, p. 94.

“explicarnos” nuestras vidas, Taylor sostiene que necesitamos un lenguaje rico en términos tanto teóricos como prácticos. Este lenguaje debe permitirnos hablar desde el punto de vista de un observador y también desde el del propio agente, dando cuenta de su manera de sentir, pensar y actuar. Como afirma Taylor, nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente.<sup>176</sup>

Podría ocurrir que, sin ciertos términos, como por ejemplo “dignidad”, “gratitud” o “coraje” un sujeto fuera capaz de explicar la conducta de otra persona, pero no pudiera dar cuenta de la suya ni de sus deliberaciones. Esto muestra a ojos de Taylor que un agente no puede prescindir de ciertos términos de valor en sus deliberaciones sobre lo que ha de hacer. En este sentido, afirma que una persona dispone de la mejor explicación de su vida cuando ofrece una narración de ella, haciendo uso de ciertos términos, de tal manera que para él o ella tiene sentido. Y al mismo tiempo, siempre queda abierta la posibilidad de encontrar y reemplazar esos términos por otros más clarividentes.

El resultado de esta búsqueda de clarividencia produce la mejor explicación que es posible producir en un momento dado y ninguna consideración epistemológica o metafísica más general sobre la ciencia o la naturaleza justica omitirla.<sup>177</sup>

Taylor sostiene que la mejor explicación que se pueda articular de la experiencia del mundo moral debe incorporar el hecho de que los individuos experimentan ciertos bienes como siendo dignos de su admiración y respeto por razones que no depende de los sujetos. Sostenemos que desde esta propuesta, la clave de la independencia del bien está en la reacción que tal bien suscita en quien lo percibe. Reacción entendida a partir de una combinación del afecto y del entendimiento. De este modo, nuestro autor infiere la realidad de tales bienes de la necesidad que tenemos de explicar la experiencia moral en los términos ofrecidos por la mejor explicación. Así afirma,

¿Existe otra manera en que sea posible determinar lo real y lo objetivo, o parte de lo que están hechas las cosas, que no sea observando cuáles son las propiedades, entidades o rasgos a los que ha de apelar la mejor explicación de las cosas?<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 92.

<sup>177</sup> *Ib.*, p. 94.

<sup>178</sup> *Ib.*, p. 108.

Y con respecto a estas entidades a las que se apela en la mejor explicación de las cosas también se pregunta,

¿Contamos con alguna medida de la realidad, mejor que la de esos términos, lo cuales, tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan, son los que mejor explican nuestras vidas? “Los que mejor explican nuestras vidas” aquí significa no sólo los que ofrecen la mejor y la más realista orientación al bien, sino también los que mejor nos permiten comprender y explicar tanto nuestras acciones y sentimientos como las de los demás.<sup>179</sup>

Una conclusión que podemos extraer de lo ya dicho es que la validez de los hiperbienes, o de los valores en general, descansa en la experiencia proporcionada por la fenomenología moral, que para Taylor es lo mismo que considerar los rasgos del lenguaje moral.<sup>180</sup> De este modo afirma que, si el hecho de prescindir de términos de valor nos impide comprender y explicar las acciones de las demás personas y las propias, entonces los rasgos de los que estamos prescindiendo son rasgos reales de nuestro mundo. Si en el ámbito físico sostenemos que existen electrones y protones, o partículas como quarks o hadrones, los cuales nos permite comprender cómo funciona la materia, algo parecido ocurre en el ámbito moral. En cuanto a los asuntos humanos se refiere Taylor sostiene,

asumimos un cierto vocabulario como el más realista y perspicaz para las cosas que incumben a esa esfera. Lo que esos términos elijan será lo que es real para nosotros y no será, ni podrá ser, de otra manera.<sup>181</sup>

Para comprender mejor el papel del lenguaje dentro de la ontología moral hay que tener en cuenta un rasgo fundamental del ser humano. Taylor hace alusión a este aspecto en los distintos trabajos en los que trata sobre la capacidad lingüística del ser humano.<sup>182</sup> Este aspecto fue explicitado por el filósofo alemán Johann Gottfried von Herder. Al intentar explicar la capacidad lingüística, sostenía que la introducción del lenguaje nos coloca en una postura “reflexiva” hacia las cosas de las que hablamos. Gracias a esta posición podemos distinguir y referirnos a las cosas como lo que son. En este sentido, el ser humano puede referirse a un árbol en tanto que árbol, acción que un animal no puede hacer. Esto quiere decir, aclara Taylor, que los usuarios de un lenguaje poseen cierta

---

<sup>179</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 92.

<sup>180</sup> Cf. *Ib.*, p. 107.

<sup>181</sup> *Ib.*, p. 108.

<sup>182</sup> Ver “The Importance of Herder” (1991), en *Philosophical Arguments; Retrieving Realism* (2015) y *The Language Animal* (2016).

sensibilidad gracias a la cual, al llamar a algo por su nombre, son capaces de darse cuenta del empleo correcto o incorrecto de tal término.<sup>183</sup>

Tener en cuenta este aspecto aleja cualquier sospecha relativista que pudiera provocar la idea de que “los términos eligen lo real”. En este sentido, creemos que lo real no es lo que los términos elijan de forma arbitraria. Más bien hay que entender que, puesto que el ser humano es susceptible de darse cuenta de que el término es correcto o no en función de la realidad, es más bien la realidad la que tiene la última palabra a la hora de decidir si los términos elegidos por los sujetos la describen apropiadamente o no.

## **6.2. El contacto con el bien**

En el primer capítulo presentábamos la crítica a la teoría del conocimiento representacionista propia de la modernidad. Sabemos que la posición epistemológica de Taylor suscribe, por el contrario, una teoría de contacto para conocer la realidad. En este apartado queremos reflexionar acerca de la posible coherencia entre el realismo moral y dicha teoría. La pregunta que queremos responder es: la teoría de contacto defendida por Taylor, ¿puede ser aplicada a una dimensión de la realidad que no sea física, como es la dimensión moral? Creemos que la clave para responder afirmativamente a esta pregunta está en entender adecuadamente el modo en que el sujeto entra en contacto con los distintos ámbitos de la realidad. Es de esperar que el modo en que puedo conocer mi entorno físico no sea igual que el modo en que entro en contacto con la dimensión moral. Confundir esto y pretender equipararlo sería un grave error.

Sabemos que Taylor afirma que el conocimiento de la realidad independiente es posible gracias al contacto que el sujeto tiene con ella, sin necesidad de mediación.<sup>184</sup> Es precisamente este contacto, en la medida en que el sujeto hace frente a las cosas y trata con ellas, el que proporciona el contexto y el trasfondo para dar sentido al conocimiento. Sostenemos que esta afirmación también es aplicable en lo que respecta a la atribución de valoraciones, puesto que para él, el encuentro originario abarca la doble dimensión

---

<sup>183</sup> Cf. DREYFUS, H. y TAYLOR, C.: *Retrieving Realism*, p. 79.

<sup>184</sup> Cf. *Ib.*, p.17.

cognitiva y valorativa como hemos puesto de manifiesto en el apartado 3.3. del presente capítulo. La dimensión de bien de la realidad no acontece ente el hombre en un contexto desvinculado de ella. Es precisamente en esta situación vinculada en la que el sujeto se enfrenta a una pluralidad de bienes en su día a día.

En este trato cotidiano con las cosas y con las personas es como el sujeto entra en contacto con el bien que ahí se manifiesta. Pero esta manifestación se realiza de diversas maneras. Una de ellas ocurre cuando el sujeto es capaz de captar el valor intrínseco de una cosa o de un estado de cosas. Podríamos decir que este tipo de experiencias se hace accesible a los sujetos gracias a ciertos sentimientos y emociones. Pero hay otra manera en la que el bien se puede hacer manifiesto, precisamente la que ocurre a través de la articulación del bien. Con esta propuesta Taylor se sitúa en la línea socrática que hace de la articulación lingüística pare del *telos* de los seres humanos.<sup>185</sup>

Sostenemos que para Taylor la articulación del bien es fundamental por dos razones. Por una parte, porque afirma que ciertos bienes sólo existen mediante cierta articulación. Es lo que ocurre, según señala, con los derechos humanos. Están ahí para nosotros porque los hemos formulado bajo una articulación concreta. Sin su formulación no podríamos entrar en contacto con ellos. En este sentido, en algunas ocasiones ocurre que, sin la articulación, algún bien no serían ni siquiera una opción para los sujetos que se adhieren a ellos.<sup>186</sup> Estamos de acuerdo con Taylor en este aspecto, dentro del gran abanico de bienes con los que contamos, ciertamente hay algunos con estas características. Los ideales morales de los que hemos hablado en el capítulo anterior, aquellos que se desarrollan en la modernidad y ahora son tan valorados por nosotros son ejemplos de estos tipos de bienes.

La segunda razón fundamental para nuestro filósofo es que la articulación permite traer a la luz de la conciencia el bien del que en muchas ocasiones no se habla, pero sí está presupuesto. Es aquí relevante señalar la distinción entre el conocimiento implícito y el conocimiento explícito. Precisamente la articulación permite hacer explícito lo que implícitamente se conoce. Una vez que se es consciente del bien gracias a la articulación, es posible adherirse a él más plena y lúcidamente. De este modo, articular un bien puede convertirlo en una fuente moral para quien se adhiera a él. Con independencia de que en

---

<sup>185</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 138.

<sup>186</sup> Cf. *Ib.*, p. 137.



último término se produzca o no esta adhesión por parte del sujeto, lo que está claro para Taylor es que articular un bien puede otorgarle mayor fuerza motivadora. Aunque es cierto que la articulación es una condición necesaria para la adhesión al bien, no es suficiente puesto que es posible que haya quienes no se adhieran a esos bienes.

Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad.<sup>187</sup>

Ahora bien, ¿cómo entender entonces la tan reclamada independencia de los bienes? ¿Esta independencia es compatible con la afirmación de que la explicación de la existencia del espacio en el que se presenta el bien debe hacerse en términos de nuestra propia constitución? En este aspecto la posición de Taylor nos resulta ciertamente ambigua. Por un lado, un realismo débil se centraría única y exclusivamente en el modo en que los individuos experimentan los bienes, dando ciertas respuestas a esas experiencias, sin pronunciarse sobre la existencia de hecho de tales bienes ni con la proposición de que son valiosos en sí mismos. En ocasiones Taylor hace hincapié en esta idea. Sin embargo, en otras aboga a favor de un realismo fuerte porque sostiene que tales bienes existen de hecho independientemente de los seres humanos. Esto no sólo es una característica de la vida moral sino una descripción ontológica del mundo moral. Creemos que la postura final de Taylor no puede encuadrarse en ninguno de estos dos tipos de realismo por la estructura del argumento sobre la ontología de los bienes, es decir, por su apoyo en el principio de la mejor explicación. Como ya hemos visto, la defensa de la existencia de los bienes con independencia del ser humano se desprende de la necesidad explicativa de dar crédito a las autointerpretaciones del sujeto.

Desde nuestro punto de vista, sostenemos que el realismo moral de Taylor requiere el complemento de algún tipo de teoría objetiva del valor, como, por ejemplo, el intento llevado a cabo por Dietrich von Hildebrand, para poder justificar el por qué los seres humanos experimentan de hecho los bienes con una existencia independientemente. En este sentido podemos hacer una lectura de la evaluación fuerte como apuntando en esta dirección. Ciertamente Taylor afirma, allí donde expone su teoría, la independencia que existe entre el valor intrínseco de un deseo, de una motivación o de una acción con

---

<sup>187</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 144.

respecto a la voluntad del sujeto que hace tal evaluación. Para él está claro que el objeto así valorado es realmente digno de respeto y admiración, no sólo por el sujeto que lo evalúa, sino hipotéticamente por todo sujeto que se enfrente a él.

La comprensión detrás de las evaluaciones fuertes es que ellas rastrean alguna realidad. (...) Puesto simplemente, se supone que nuestras reacciones morales son respuestas a alguna realidad, y pueden ser criticadas por entender mal esta realidad. (...) No podemos decir simplemente que las explicaciones de por qué experimentamos estas cosas son irrelevantes para su validez; que se mantienen por sí mismas, porque las sentimos fuertemente. Nuestro atribuir estos significados hace un reclamo más fuerte. Yace en su naturaleza como evaluaciones fuertes afirmar la verdad, la realidad, o la corrección objetiva.<sup>188</sup>

De algún modo, la ontología que subyace a la evaluación fuerte apunta a la existencia de una teoría objetiva del valor, si bien el propio Taylor no la desarrolla como tal. Efectivamente, la ontología bajo la evaluación fuerte sostiene que hay algo que motiva al sujeto de forma genuina. Cuando tal motivación no tiene lugar en algunas ocasiones o en algunas personas, es signo de algún tipo de limitación o ceguera por parte del sujeto, no por parte de la realidad valorada. Sin embargo, cuando el reconocimiento del valor tiene lugar, hay algo objetivamente correcto en la respuesta que se da, de modo que, como sujetos, podemos y debemos exigirnos a nosotros mismo el cultivo de tal respuesta, o mejorar nuestra precepción de su objeto adecuado.<sup>189</sup> De todas estas afirmaciones, concluimos la posibilidad de argumentar a favor de una teoría objetiva del valor, si bien, como decimos, es una empresa que Taylor no lleva a cabo.

## **7. Consideraciones finales**

Lo que hemos expuesto en los apartados anteriores siguiendo a Taylor, ha servido para afianzar nuestra confianza en las intuiciones morales. Hemos señalado cómo Taylor afirma que la ontología moral ha de surgir de la mejor explicación que se pueda ofrecer de la experiencia moral, la cual ha de formularse en términos relacionados con los

---

<sup>188</sup> TAYLOR, C.: "Disenchantment-Reenchantment", *Dilemmas and Connections*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2011, pp. 297-298.

<sup>189</sup> *Cf. Ib.*, p. 300.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

significados que las cosas tienen para los sujetos. De este modo, no tendría sentido desconfiar de las intuiciones morales puesto que estas nos proporcionan tales significados, ni de los bienes que nos mueve moralmente. Todo esto son los pilares sobre los que se levanta el edificio moral.

El punto de vista moral más fiable no es el que se fundamenta fuera de nuestras intuiciones, sino el fundamentado sobre las más intensas de nuestras intuiciones, una vez que han respondido con éxito al desafío de las transiciones propuestas fuera de ellas.<sup>190</sup>

Ciertamente, resulta interesante este realismo tayloriano, puesto que, a pesar de tener un fuerte carácter subjetivo, en el sentido de que el sujeto es una parte imprescindible en esta teoría (la realidad se automanifiesta en términos de nuestra propia constitución), no por ello se sitúa cerca del relativismo. Hemos visto cómo otorga alcance ontológico al hecho sobre la experiencia humana moral. Como señala Abbey, Taylor se sitúa en medio de dos extremos, lo que constituye un rasgo típico de su pensamiento.<sup>191</sup> No se puede decir que se trata del realismo platónico porque, como hemos visto, sostiene que no tiene sentido hablar de los bienes morales como existiendo sin seres humanos que los experimenten y conozcan. Pero tampoco se puede decir que es relativista porque sostiene que es erróneo argumentar sobre estos bienes como siendo una invención humana. Su postura más bien afirma que los seres humanos experimentan los bienes que exigen su respeto en un modo no-antropocéntrico, como no derivado exclusivamente de su voluntad o elección, pero tampoco dependiendo sólo del hecho de la afirmación individual de su valor.<sup>192</sup>

Generalmente se piensa que ningún bien constitutivo pueda tener una fundamentación ontológica tan frágil como ésta, una hornacina simplemente en nuestra mejor autointerpretación. (...) Nuestra creencia en ello se sustenta de la noción de que no existe nada entre una extrahumana fundamentación óptica para el bien, por un lado, y el puro subjetivismo de una significación arbitrariamente conferida, por otro. No obstante, existe una tercera posibilidad, la que acabo de esbozar, de un bien que es inseparable de nuestra mejor autointerpretación.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 117.

<sup>191</sup> Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 30.

<sup>192</sup> Otra posible interpretación del realismo que Taylor suscribe es la que ofrece Bellomo al sostener que su realismo no problemático no es una tercera alternativa, sino un modo de plantear el problema evitando las categorías heredadas del modelo representacionista. (Cf. BELLOMO, S.: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*, p. 162.)

<sup>193</sup> TAYLOR, C.: FY, pp. 467-468.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

La argumentación sobre la significatividad de la vida humana es una idea central en toda la argumentación del realismo moral de Taylor.

Sólo es posible percibir la significación como aquella que emana de los seres humanos, aquella que, en cierto sentido, ellos le otorgan. Sin embargo, no puede percibirse como arbitrariamente concebida por los individuos. Algo así conferido podría de igual forma arbitraria ser retirado, y no sería coherente con la intuición de que la vida humana *tiene* esta significación, independientemente de que lo reconozcamos así o de que no lo hagamos. Así pues, el hecho de que la vida tenga significación consiste en que los seres humanos necesariamente la perciben como significativa de esta forma, en la medida en que poseen un entendimiento, no distorsionado y libre de ilusiones, de sus vidas. (...) Si este supuesto es correcto, entonces esta explicación formará parte de la mejor justificación disponible de nuestras vidas morales (...) y también será crucial para las explicaciones en tercera persona de nuestra acción y nuestros sentimientos.<sup>194</sup>

Esa significatividad ha de hacer referencia a alguna fuente moral que la explique, la cual cree que ha de ser una fuente no antropocéntrica.

Es una cuestión de hecho a) si nuestra mejor interpretación, la más libre de ilusión, implica un reconocimiento de la significación de la vida humana, y b) si dicha significación se explica mejor de un modo no teísta, no cósmico y puramente humano-inmanente. Me parece que la respuesta a a) es un incuestionable “sí”, pero mi corazonada es que la respuesta a b) es un “no”. Todo depende de cuáles sean las fuentes más libres de ilusión, y éstas, me parece a mí, implican un Dios. Pero esto queda abierto a la discusión.<sup>195</sup>

A partir de lo expuesto en este apartado nos gustaría concluir dos ideas. La primera es que la argumentación de Taylor en favor de la mejor explicación que se puede ofrecer acerca de nuestra experiencia moral deja la puerta abierta para futuras mejoras. Esto nos da a entender que la relación que establece Taylor con la noción de verdad dentro del ámbito de la moral es una relación dinámica. En ningún momento ha sostenido que la mejor explicación sea equivalente a la verdad absoluta en este dominio. Puesto que el hombre es una criatura temporal, es presumible que su adquisición de la verdad también sea temporal y, en este sentido, comprenda gradualmente la verdad encerrada en su vida moral. Este carácter de apertura propio del realismo moral que Taylor suscribe es lo que lleva a autores como Abbey a calificar el realismo moral de Taylor como realismo

---

<sup>194</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 467.

<sup>195</sup> *Ib.*, p. 468.

### III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano

falseable.<sup>196</sup> También Cincunegui ofrece una interpretación en estos términos al afirmar que, puesto que el realismo tayloriano descansa en la mejor explicación, tal explicación está abierta a la falsación futura.<sup>197</sup>

La segunda idea que queremos poner de manifiesto es el intento de nuestro filósofo por recuperar la dimensión religiosa como una de las posibilidades con las que el ser humano cuenta a la hora de dar significatividad a su vida. Desde nuestro punto de vista, sólo lo incondicionado puede dotar de significatividad estable a una vida. Creemos que de ahí arranca su esfuerzo por argumentar a favor de una fuente moral no antropocéntrica, es decir, no fundamentada en el ser humano. En este sentido, él mismo sostiene que una ética evangélica puede tener grandes ganancias, a la vez que es consciente de los peligros que pueden surgir de ella, como la historia lo atestigua.<sup>198</sup> Sin embargo, este último aspecto no debería impedirnos ver los errores, por llamarlos de alguna manera, que también han surgido a partir de éticas ateas o exclusivamente humanistas. Pero podemos señalar más razones a favor de una fuente moral trascendente. Taylor considera que los ideales que demandan nuestra lealtad en la modernidad pueden ser de tal exigencia y magnitud que no estemos a su altura si nuestra inspiración se articula a través de fuentes exclusivamente humanistas. De ahí, como señala Cincunegui, que Taylor considere que la fe cristiana nos provea con alguna solución en estos conflictos.<sup>199</sup>

Si bien no vamos a desarrollar en este trabajo las ideas sobre la religión y la secularidad que ofrece Taylor en sus trabajos, sí que queremos señalar la lectura que A. Domingo Moratalla hace del intento del autor de *A Secular Age* por recuperar lo sagrado en lo secular.<sup>200</sup> Domingo sostiene que este intento es llevado a cabo con un discernimiento filosófico que hace ciertamente atractivo su planteamiento. En este sentido afirma que no toda integración de lo sagrado en lo secular tiene el mismo nivel de legitimidad o credibilidad filosófica. Sin embargo, lo destacable en Taylor es su reivindicación de la religión como respuesta a los problemas de orientación y sentido

---

<sup>196</sup> Cf. ABBEY, R.: *Charles Taylor*, p. 27.

<sup>197</sup> Cf. CINCUNEGUI, J. M.: “Charles Taylor: realismo moral y trascendencia,” en *Ars Brevis*, nº 19, 2013, p. 281.

<sup>198</sup> Ver TAYLOR, C.: “A Catholic Modernity?”, en HELT, J. L. (Ed.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 13-37.

<sup>199</sup> Cf. CINCUNEGUI, J. M.: “Charles Taylor: realismo moral y trascendencia”, p. 284.

<sup>200</sup> Cf. DOMINGO MORATALLA, A.: “La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur”, p. 916.

### *III. Presupuestos antropológicos y morales a la luz del obrar humano*

desde una credibilidad filosófica. En esta misma línea se encuentran las propuestas de Habermas y Ricoeur, las cuales también son consideradas en la reflexión de Domingo.



**CAPÍTULO IV**

**SITUACIÓN ACTUAL**

**DE LA DISCIPLINA ÉTICA**

**DESDE LA PERSPECTIVA**

**DE CHARLES TAYLOR**





#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

En los capítulos anteriores hemos analizado los presupuestos antropológicos y morales del pensamiento de Charles Taylor. En los dos capítulos siguientes queremos presentar algunas de las implicaciones que se siguen de tales supuestos. Una de ellas es la crítica que nuestro autor despliega hacia algunas teorías éticas actuales. Otras, las cuales presentaremos en el siguiente capítulo, tienen que ver con la noción de libertad que suscribe, con la recuperación de ciertas nociones propiamente aristotélicas y con el modo en que articula y defiende el asunto de la autenticidad como ideal moral esencialmente moderno.

En el presente capítulo, entonces, nos centraremos en el análisis que Taylor elabora de la Filosofía Moral que se lleva a cabo en el mundo académico. Ciertamente, lo que hemos tratado en los capítulos anteriores nos ayuda a comprender por qué, a sus ojos, muchas de las teorías éticas actuales tienen un enfoque de la moral muy reducido. Como es habitual en su proceder hermenéutico, para poder entender el presente es necesario mirar al pasado y considerar qué ha motivado la reducción que él acusa acertadamente. Tras enumerar algunos de los motivos de la reducción de la moral, prestaremos atención a la distinción entre lo que comúnmente se denominan éticas procedimentales y éticas sustantivas. Nos fijaremos especialmente en la peculiar relación que se establece entre las nociones de lo justo y el bien en dichas teorías. Finalmente, en el último apartado, desde una visión de conjunto, consideraremos aquellos aspectos que, a juicio de Taylor, forman parte del ámbito de la moral. De este modo concluiremos que, efectivamente, su propuesta ética se enmarca dentro de las teorías sustantivas.

Pero antes de comenzar a desarrollar este objetivo y para comprender mejor el porqué de la crítica de Taylor, será de gran ayuda reflexionar sobre la razón de ser de la Ética o Filosofía Moral. Ciertamente será una exposición breve puesto que lo que pretendemos con ello es ofrecer una descripción, y no tanto una fundamentación, de los elementos básicos y los asuntos principales de los cuales se ha ocupado la reflexión ética desde sus orígenes.

## 1. ¿De qué se ocupa la Ética? Panorámica de la Filosofía Moral

Como decimos, creemos que es importante no perder de vista el origen de la disciplina filosófica que desde los griegos se conoce como la Ética<sup>1</sup> (y que con el paso del tiempo también se ha denominado Filosofía Moral) y ni aquello que constituía su objeto de estudio. La Ética fue entendida desde sus inicios como la reflexión, tanto descriptiva como normativa, sobre la vida buena para el hombre. Un saber teórico que apunta a la *praxis*. Fue Sócrates quien formuló la pregunta más fundamental acerca de cómo debería uno vivir. Entendemos que la respuesta a esta pregunta, eminentemente práctica, tiene que ver con la conducta del individuo, pero no se limita a los aspectos relacionados únicamente con el cumplimiento de ciertos deberes. Para vivir una vida plena y llena de sentido también es necesario tener en cuenta aquellas circunstancias que apuntan directamente al individuo, a su situación y condición particular y concreta.

La palabra ‘ética’ viene del griego *ἦθος*, *ēthos*, y el sufijo *-ικός*, *-ico*, (relativo a). Con el término *ēthos* los griegos pretendían definir la fuente de la vida de la que brotan las acciones particulares del ser humano. Es posible traducir este concepto como carácter moral, es decir, una disposición operativa que se refiere al ámbito en el que se es libre.<sup>2</sup> Esa disposición no es parcial, referida a una conducta determinada, sino que es una actitud general y global del individuo. Podríamos decir que el carácter moral tiñe todo lo que el individuo es y hace. Por otra parte, es una disposición adquirida con el tiempo y, por lo tanto, el sujeto es responsable de ella. Esta disposición general adquirida es estable pero no inamovible, se puede cambiar de forma lenta y con mucho trabajo. Esta disposición era pensada por los griegos como la fuente última de las acciones, de modo que éstas proceden de aquella y la revelan. Si la ética tiene que ver con esto, entonces la Ética tiene que pensar en la fuente interna de donde brotan estas acciones.<sup>3</sup> (Afirmación que nos remite a las fuentes morales y bienes constitutivos de los que hablábamos en el capítulo anterior.)

---

<sup>1</sup> Cuando nos referimos a la Ética como disciplina filosófica o como una teoría, emplearemos a letra ‘E’ para distinguirla de otros usos que se hagan de este término.

<sup>2</sup> En este sentido, habría que distinguir entre carácter moral y temperamento. El temperamento nos es dado al nacer y, por lo tanto, uno no elige tener tal o cual temperamento. Lo que sí está en su mano sería controlar las acciones concretas realizadas a causa de este temperamento, que son las que van configurando nuestro carácter.

<sup>3</sup> Entendido de esta manera, el *ēthos* definiría entonces la identidad moral de una persona.

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

Si las consideraciones éticas abarcan todo aquello de lo que el ser humano es responsable, es decir, todo aquello que se relaciona con su libertad, tanto a nivel del hacer como del ser, entonces será muy importante clarificar sobre qué aspectos del ser y del obrar se predica que somos libres. Para ello tendremos que atender a aquellos fenómenos que caen bajo el dominio de la voluntad del ser humano. De este modo, si pensamos que un hombre es libre, y por tanto responsable, solamente de las acciones que realiza, la Ética tendrá que ver sólo con las acciones voluntarias que llevan a cabo los sujetos. Pero si pensamos que la libertad también tiene espacio dentro de la dimensión afectiva y volitiva, entonces la Ética tendrá un ámbito de estudio mucho mayor.

En lo que a los sentimientos<sup>4</sup> se refiere, observamos cómo la libertad del hombre se relaciona de manera compleja con ellos. Es cierto que en la medida en que son padecidos, uno no es libre de tener un sentimiento u otro. Ahora bien, decidir qué hacer con ese sentimiento sí que está dentro del alcance de la libertad personal. Uno puede dejarse llevar por un arrebató de ira o bien contenerse. Pero, además, según se haga una cosa u otra, en función de que la voluntad se ejercite en aprobarlo o en rechazarlo, la fuerza con la que se experimenta ese sentimiento se irá transformando poco a poco. De este modo se puede afirmar la existencia de cierto grado de libertad frente a los sentimientos. Esta libertad se hace más patente cuando, con el paso del tiempo, los sentimientos que se experimentan o se dejan de experimentar han variado como consecuencia de ese “entrenamiento” por rechazar unos o reforzar otros.

Así mismo, afirmar que dentro del ámbito de los sentimientos existe cierto grado de libertad, es esencial para poder sostener alguna tesis acerca de la corregibilidad o adecuación de los sentimientos, como la que hemos visto que Taylor sostiene. Que es posible experimentar los sentimientos de modo erróneo en algunas ocasiones es ciertamente evidente. Por ejemplo, si ante una situación de tremenda injusticia, quien lo observa sintiera una profunda alegría, nos veríamos justificados a decirle que está equivocado, que ese sentimiento no es el que corresponde a tal situación. (Quizá alguien puede experimentar cierta alegría al ver que un compañero de trabajo, contra el que competía para conseguir el ascenso, ha sido despedido de la empresa injustamente.) Esa persona —quizá todos— tendrá que trabajar en su dimensión afectiva y en su captación de

---

<sup>4</sup> Entendemos aquí sentimientos como la respuesta afectiva provocada en un sujeto ante una realidad objetiva, externa a él, o una realidad subjetiva, interna a él. Por ejemplo, la alegría puede ser la respuesta al hecho de aprobar unas oposiciones o puede ser la respuesta a mí ser capaz de perdonar una ofensa.

la realidad para adecuar lo que siente a lo que la realidad exige. Esta adecuación sólo se puede llevar a cabo si aceptamos ese margen de libertad en materia de sentimientos.

Y lo que apuntamos acerca de los sentimientos, se puede hacer extensivo a los deseos. Si se sostiene que frente a lo que uno desea no se puede hacer absolutamente nada, entonces una persona con deseos de hundir profesionalmente a su enemigo no podría ser objeto de ninguna reprensión moral. O visto desde otra perspectiva, sería susceptible de una calificación moral similar a la de aquel que desea beber agua porque tiene sed. Pero vemos que un deseo y otro no son iguales, uno entraña una maldad intrínseca que el otro no posee. De este modo, lo que una persona desee puede hablar muy alto de su calidad moral. La pregunta es entonces, ¿hay algún grado de libertad frente a lo que uno desee? Sostenemos que la respuesta es afirmativa. Nos damos cuenta de que el rechazar o reforzar el deseo, modificará su intensidad con el tiempo, siendo posible que incluso desaparezca. Así mismo, observamos que también es posible sostener esta libertad en la otra dirección. Aunque resulte difícil, también se puede despertar libremente el deseo por algo que anteriormente no se deseaba. Ciertamente, hace diez años, mientras estudiaba ingeniería, no había en mí ningún deseo de aprender filosofía, ni de adquirir el tipo de conocimiento que esta disciplina ofrece, tan distinto del pragmático saber técnico.

Así pues, podemos observar que la dimensión moral de la persona es amplísima, abarcando distintos niveles y fenómenos. Por un lado, tenemos todo aquello que se relaciona con el carácter moral, la fuente interior de la que brotan los deseos, los sentimientos y la motivación de las acciones; y por otro tenemos toda la perspectiva exterior y observable de la persona, sus acciones, sus hábitos y costumbres. Pero el estudio de la Ética, para que no desemboque en un subjetivismo, no puede quedarse encerrado únicamente en el ámbito de la persona. Sin la interacción con la realidad no habría dimensión moral en el hombre porque el carácter intencional propio de la experiencia moral apunta a algo más allá de sí misma. Por eso la Ética también debería ocuparse de estas realidades a las que se supone responde la vida moral de las personas.<sup>5</sup> Quizá el ejemplo más claro sea la justicia. El hecho de que una persona actúe de forma justa o injusta en un momento dado puede estar fundamentado en las circunstancias que la envuelven.<sup>6</sup> Supongamos que el jefe de una empresa tiene que premiar el trabajo de

---

<sup>5</sup> Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, p. 8.

<sup>6</sup> Esto no excluye la posibilidad de hablar de un acto justo en sí mismo, con independencia de todo contexto. Es muy iluminador el ejemplo que ofrece Anscombe cuando habla de lo intrínsecamente injusto: ordenar

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

dos de sus comerciales. Si ambos están en igualdad de condiciones y el mérito es exactamente el mismo, el jefe actuaría injustamente si no premiara a los dos trabajadores de la misma manera. (Sin duda, en ejemplos como este la dificultad estriba en ver hasta qué punto el mérito es exactamente el mismo o cómo determinar si efectivamente están en igualdad de condiciones.)

Retomando el carácter práctico con el que arranca la reflexión ética al preguntarse por la vida buena para el hombre, nos damos cuenta de que buena parte de lo que se pretende con este tipo de conocimiento es proporcionar cierta orientación para la acción. Pero no podemos reducirlo todo al ámbito de la praxis porque, junto con el interés práctico, puede darse un interés teórico. Sabemos que el pensamiento humano tiene dos funciones principales. Por un lado, contamos con el uso teórico en el que el pensamiento endereza sus juicios al mero conocer. Se piensa con el fin de llegar a saber cómo es el objeto. Por otro lado, el pensamiento, en su uso práctico, trascendiendo el propósito del mero conocer, pretende dirigir el querer. De este modo, el conocimiento teórico de todo aquello que nos hace mejores sin duda es un bien y puede afectar grandemente nuestro modo de actuar. Por eso, es un deseo muy legítimo perseguir un conocimiento más exacto de nuestra dimensión moral. Este es un saber que se busca por sí mismo y a la vez con el fin de poner en práctica aquello que se aprende. De lo que se trata en definitiva es de alcanzar el bien de una manera más plena gracias a este saber que quiere conocer para saber hacer. Cuanto mejor conozca en qué consiste la vida buena para el hombre, mejor podré llevarla a cabo.

Por este motivo, porque la Ética o Filosofía Moral es una ayuda para obrar bien y gracias a este obrar bien hacernos mejores, habrá que prestar atención a aquellas situaciones ante las cuales uno se ve obligado a actuar de cierta manera. Esto nos lleva a tratar sobre el fenómeno de la obligación moral como una parte importante de cualquier teoría ética. Sin embargo, como veremos, un aspecto relevante de la crítica que Taylor hace de la Filosofía Moral actual es que se ha centrado demasiado en el tema de la acción obligatoria, en lo que guarda relación con los demás, haciendo de ello el único objeto de estudio de esta disciplina. Puesto que existe una estrecha conexión entre acción y obligación, ya que toda obligación lo es de realizar una acción, entendemos que su crítica

---

que se castigue judicialmente a un individuo por algo que a todas luces se ve que no hizo. (Cf. ANSCOMBE, G. M.: "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy* 33, n° 124, January 1958. p. 13.)

no pretende dejar a un lado esta cuestión, sino justamente lo contrario, legitima la validez de estas reflexiones al situarlas en un contexto más amplio.

### **1.1. Distinción terminológica: ética y moral**

En este apartado, y antes de dar paso al análisis que Taylor realiza sobre algunas teorías morales actuales, nos gustaría hacer referencia a la distinción que habitualmente se hace entre los términos ‘ética’ y ‘moral’ o ‘moralidad’. Si prestamos atención al Compendio de entradas de la Enciclopedia Oxford de Filosofía nos encontramos con la siguiente explicación:

‘Moralidad’ y ‘ética’ son términos considerados a menudo como sinónimos: una cuestión ética es una cuestión moral. Sin embargo, el término ‘ética’ se utiliza cada vez más en su aplicación en áreas especializadas de la moralidad, como pueden ser, por ejemplo, la medicina, los negocios, el entorno ambiental o social, etc. Cuando en estas áreas intervienen las profesiones, los gobiernos emiten típicamente un código ético para sus miembros. La ‘ética’ en este sentido se entiende entonces como el subconjunto de obligaciones propias de una determinada profesión y que es de obligado cumplimiento para todos sus miembros. Por su parte, algunos filósofos, desde Sócrates hasta Bernard Williams, utilizan el término ‘ética’ en un sentido muy general para referirse a las reflexivas respuestas que cabría dar a la cuestión: “¿Cómo deberíamos vivir?” Cuando se acepta este sentido amplio del concepto ‘ética’, la moralidad se convierte entonces en un subconjunto de la ética, estando este aspecto de la ética estrechamente ligado con el de obligación.<sup>7</sup>

En esas líneas observamos dos modos diversos de considerar la ética. En el primer sentido, la ética se reduce a las normas que regulan un área específica de la vida. Desde esta consideración, ética y moral son ciertamente sinónimos y se reducen a normas de obligado cumplimiento. Por otra parte, el segundo sentido de ética abarca consideraciones acerca de la vida buena, adquiriendo así un dominio más amplio que la consideración anterior. Sin embargo, desde esta perspectiva, la moral sigue estando vinculada a la noción de obligación.

---

<sup>7</sup> BONETE PERALES, E.: *De la ética*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 107.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

Para el filósofo alemán Robert Spaemann, la moral equivale a una serie de normas de conducta establecidas en una sociedad determinada, mientras que la ética tiene por objetivo la justificación de dichas reglas morales.<sup>8</sup> Diferente a esta concepción es la del teólogo González de Cardedal, quien vincula las nociones de bien y mal con la moral y la reflexión ética:

La ética es el estudio del fin y del sentido de la vida humana. La moral es la fijación de los medios que conducen a ese fin, de las normas o baremos que regulan nuestros actos, y que a la luz del objeto, del sujeto, de las circunstancias y de los resultados, lo califican como bueno o malo.<sup>9</sup>

Por su parte, el profesor Rodríguez Duplá afirma que la ética es la reflexión, a la vez descriptiva y normativa, sobre la vida buena para el hombre.<sup>10</sup> En efecto, la disciplina filosófica que es la Ética, “estudia la dimensión moral de la existencia humana, es decir, todo cuanto en nuestra vida está relacionado con el bien y con el mal.”<sup>11</sup> En estas dos últimas posiciones encontramos una noción de moral que no es simplemente sinónimo de un código de normas, sino que apunta a algo más allá, a aquello que en nuestra vida tiene que ver con el bien y con el mal.

Tras presentar esta diversidad de enfoques en lo que respecta a estos términos, damos paso a la distinción que Taylor ofrece a la luz de la perspectiva de la filosofía occidental contemporánea. En *Fuentes del yo*, donde lleva a cabo una extensa reflexión sobre este asunto, muestra cómo en algunas teorías morales actuales, el ámbito de la moral está reservado para aquello que tiene que ver con reglas universales y códigos de conducta que deberían gobernar nuestras acciones en relación con los demás. La ética, en cambio, tiene que ver con las cuestiones sobre el yo, el significado y la plenitud de la vida.

Según sostiene Taylor, como ya hemos señalado, dentro del conjunto de intuiciones morales y espirituales que, por lo general, son sostenidas por la gente se encuentran los asuntos sobre la justicia, el bienestar y la dignidad, además del respeto a la vida ajena. También se incluyen los interrogantes que giran en torno a lo que hace que la vida humana sea significativa y satisfactoria. Sin embargo, este último conjunto de

---

<sup>8</sup> Cf. SPAEMANN, R.: *Ética: Cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2010.

<sup>9</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: “Navegar es necesario, vivir no es necesario. Reflexión sobre el sentido de la ética,” *Salmanticensis* 43, 1996, p. 393.

<sup>10</sup> Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, p. XVI.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 5.



#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

cuestiones, puesto que atañen a lo que hace que valga la pena vivir, se relaciona directamente con el asunto de la vida buena para el hombre. En consonancia con lo dicho anteriormente, Taylor señala que estos últimos interrogantes se refieren a lo concerniente a la “ética” y los temas que atañen a la justicia, el respeto y la dignidad, ahora forman parte de una serie de mandatos que reconocemos como “moral.”

De este modo, la moral sería aquello que nos dice cómo actuar, de acuerdo con las obligaciones que se tienen hacia los demás. Estos mandatos son los que se derivan de las cuestiones mencionadas anteriormente, a las que habría que añadir aquellos otros relacionados con la integridad y la prosperidad de los demás.<sup>12</sup> Sin embargo, la tarea de la ética sería definir la forma de vida buena para el hombre, lo cual requiere el uso de los términos de la virtud,<sup>13</sup> u otros que permitan hablar de la calidad o el valor encerrado en una conducta. Esto supone una dificultad añadida a la empresa moral para algunos autores, porque, a diferencia de las cuestiones morales, afirman que las cuestiones éticas, entendidas de esta forma, no tratan de asuntos universalizables, sino más bien requieren prestar atención a los casos particulares.

Conviene aclarar que, si bien Taylor observa esta tendencia a diferenciar estos términos en distintas teorías filosóficas, él mismo no adopta esta distinción de manera sistemática. En el último trabajo en el que aborda este asunto, *The Language Animal*, propone hablar de Ética<sup>14</sup> (con mayúscula) como el paraguas bajo el cual se albergan ambas nociones: moralidad y ética, lo correcto y el bien. Esta relación de la persona con el bien y el mal abarca más que su comportamiento, más que una serie de deberes que deba cumplir o ciertas acciones obligatorias que tenga que realizar. Pero no sólo la dimensión del obrar se relaciona con la moral, también la dimensión del ser tiene un estrecho vínculo con el bien y el mal. Por este mismo motivo, los deseos y sentimientos puesto que forman parte de la dimensión del ser de la persona, también se relacionan con la moral.

Desde la posición de nuestro autor, un aspecto que tienen en común tanto las consideraciones morales como las cuestiones éticas es el hecho de que todas implican la

---

<sup>12</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, pp. 20-21.

<sup>13</sup> Cf. TAYLOR, C.: *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, p. 201. En adelante se hará referencia a este libro bajo la sigla LA.

<sup>14</sup> Cf. *Ib.*, p. 212.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

idea clave de su pensamiento, la “valoración fuerte.” Como ya hemos puesto de relieve en el capítulo anterior, esta valoración fuerte implica:

Distinciones de lo correcto o lo errado, de lo mejor o lo peor, de lo más alto o más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos.<sup>15</sup>

Desde la posición de Taylor, el hecho de que tanto el ámbito de la moral como el de la ética se relacionen con la evaluación fuerte, es sinónimo de que en ambas dimensiones debemos tener en cuenta alguna noción de bien. Por este motivo no es posible, a su juicio, hacer esta tajante separación entre moral y ética. Pero lo que a todas luces es un grave error a sus ojos, como mostraremos más adelante, es reducir el objeto de estudio de la moral a aquello que tiene que ver únicamente con la acción obligatoria.<sup>16</sup> Su propuesta es considerar la moralidad como una parte legítima del dominio, mucho más amplio, de la ética.

En vista a lo expuesto en este apartado podemos concluir que la Filosofía Moral o Ética debería dar cuenta de los distintos aspectos que entran en juego en el modo de actuar del ser humano, en tanto que estos tienen relación con la vida buena para el hombre. Dentro de estos aspectos habrá que considerar la cuestión de las acciones obligatorias que se plasman en códigos de conducta universalizables, puesto que también forman parte de aquello que hace que una vida sea valiosa, pero no hacer de ello el único ámbito susceptible de argumentación racional.

---

<sup>15</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 20. Consideramos necesario destacar la coherencia en el pensamiento de Taylor con respecto a esta idea. En su último libro del año 2016, *The Language Animal*, su posición sigue en la línea de aquellos primeros artículos en los que introdujo la noción de evaluación fuerte, “What is human agency?” de 1977. “Existe evaluación fuerte donde lo que es valorado se nos presenta como independiente de nuestros deseos y decisiones, o sin depender de que lo captemos o no. Más bien la realidad valorada se nos presenta de tal modo que el hecho de que no apreciarlo, lejos de socavar su valor, reflejaría nuestra incapacidad de percibirlo.” (TAYLOR, C.: LA, p. 192.)

<sup>16</sup> El profesor Rodríguez Duplá señala cómo la restricción progresiva del objetivo de la ética ocurrió por medio de sucesivos recortes. El primero de ellos se produjo cuando, como consecuencia del abandono de la concepción aristotélica del mundo a inicios de la época moderna, se declaró inviable el proyecto de una doctrina normativa de la felicidad humana dotada de validez universal. (Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, p. 218.)

## **2. Estado de la cuestión**

La Filosofía Moral podría ser examinada desde distintos enfoques. El hecho de que hoy en día existan tantos “tipos” de teorías éticas indica la variedad de ámbitos en los que la reflexión de índole moral es necesaria. Así podemos hablar de la ética aplicada, de la ética ambiental, de la ética axiológica, de la ética deontológica o de la ética de la virtud, por nombrar algunos ejemplos. El análisis de la Filosofía Moral que Taylor ofrece está restringido a una serie de teorías éticas muy particular, a saber, aquellas que hacen de la acción obligatoria el objeto central de su estudio. El motivo por el que se detiene en estas doctrinas es porque considera que el papel que la noción de bien juega en ellas no está adecuadamente tratado. Para Taylor tener presente la relación que las personas establecemos con lo bueno, lo aparentemente bueno o lo que es bueno en sí mismo, es fundamental para poder explicar muchas de las cosas que hacemos, sean obligaciones o no, y para entender nuestra propia identidad moral. Como también hemos señalado en el capítulo anterior, Taylor sostiene que la acción humana está orientada y se dirige hacia el bien. Si este asunto queda fuera de toda consideración, será muy difícil explicar el obrar humano convenientemente. En definitiva, su enfoque del dominio de la ética engloba tanto la justificación de las acciones que estamos obligados a realizar, como aquello que es bueno ser y amar. Esto último está especialmente vinculado con el asunto de la motivación.

Junto a la comprensión deficiente del papel del bien en las teorías de la acción obligatoria, Taylor señala la limitación que supone el hecho de que las reglas y las normas a seguir han de ser generadas a partir de un único procedimiento determinado. Según afirma, en el sentir de muchos filósofos contemporáneos está la idea de que las órdenes que debemos cumplir pueden ser generadas a partir de un único criterio.<sup>17</sup> En función de cuál sea ese criterio, se derivará una teoría de un tipo u otro. De este modo, su crítica se centra en las distintas teorías utilitaristas y en las teorías de inspiración kantiana por identificar en ellas este modo de proceder. Refiriéndose a este último caso sostiene:

Donde Kant exigía que una máxima de acción debía ser universalizable, las formas contemporáneas de esta teoría nos piden actuar a partir de una norma que todos aquellos afectados por la acción puedan aceptar (Habermas); o actuar según una justificación que

---

<sup>17</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Perils of Moralism”, en *Dilemmas and Connections*, Belknap Press, Cambridge, 2011, p. 347.

otros puedan aceptar, siempre que acepten el principio de que las justificaciones son universales (Scanlon).<sup>18</sup>

Como veremos en las páginas siguientes, el problema que Taylor observa en estas teorías, no sólo a nivel académico sino también político y social, es un gran empobrecimiento de la moral que se deriva de esta reducción. Problema, podemos añadir, que sobre todo repercute en la experiencia moral cotidiana de los hombres y mujeres de las sociedades occidentales.

### 3. Reducción del ámbito de la moral

Una vez explicitados algunos de los aspectos que entran en juego en la dimensión moral del ser humano, se puede entender más fácilmente la crítica que Taylor hace a una teoría ética de corte utilitarista o formalista. El primero de los puntos débiles que nuestro autor observa en la filosofía analítica, ámbito donde se desarrollan la mayor parte de estas teorías, es la estrechez de su perspectiva moral. Esta estrechez no sólo concierne al rango de doctrinas que son consideradas como teorías morales, sino que también se trata de una restricción en cuanto al abanico de cuestiones que se pueden plantear dentro del ámbito de la moral.<sup>19</sup> En distintos lugares,<sup>20</sup> Taylor señala que se ha reducido la comprensión de lo que es la moral.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> TAYLOR, C.: LA, p. 201.

<sup>19</sup> No sólo Taylor es consciente de esta reducción. Bernard Williams también ha criticado en su libro *Ethics and the Limits of Philosophy*, sobre todo en el último capítulo "Morality, the Peculiar Institution," el hecho de que se haya considerado a la moralidad como si fuera el todo, siendo como es, a su entender, un subsistema de la ética. Desde su perspectiva es un error de la moralidad tratar de convertir todas las consideraciones relevantes para la ética en obligaciones morales.

<sup>20</sup> Taylor plantea esta tesis en el primer capítulo de *Fuentes de Yo*. A esta obra hay que añadir los numerosos artículos y ensayos en los que reflexiona con términos parecidos sobre esta cuestión. En todos estos artículos nos hemos apoyado para ofrecer la reflexión del presente capítulo. "The Motivation behind a Procedural Ethics" (1993), "Justice after Virtue" (1994), "A Most Peculiar Institution" (1995), "Irish Murdoch and Moral Philosophy" (1996), "Modern Moral Rationalism" (2007), "Perils of Moralism" (2011). Por la periodicidad en la que Taylor ha publicado sus artículos, vemos que este tema ha sido una preocupación central en su pensamiento.

<sup>21</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Modern Moral Rationalism", en ZABALA, S. (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2007, p. 57. En adelante se hará referencia a este ensayo bajo la sigla MMR.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

En este sentido, la crítica que hace a la filosofía moral anglosajona<sup>22</sup> es su tendencia a ver la moralidad como aquello que concierne sólo a las cuestiones acerca de lo que se debe hacer, restringiéndose ella misma al ámbito de lo “correcto” (*right*) a expensas del “bien” (*good*).<sup>23</sup> Ha dejado fuera las cuestiones sobre lo que es bueno ser y lo que es bueno amar y las aspiraciones del ser humano a la perfección y la excelencia. De este modo la moralidad es concebida pura y únicamente como guía de la acción, minimizando así el dominio más amplio que en otro tiempo disfrutó.

Esta filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción del bien como objeto de nuestro amor o fidelidad. (...) Esta filosofía ha atribuido una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles. Y esto no sólo entre los filósofos profesionales, sino también entre un público más extenso.<sup>24</sup>

Centrarse en la acción obligatoria significa, en este contexto, dejar fuera aquellas cuestiones que, aun siendo morales (desde una consideración amplia de la moral), no tienen que ver con la obligación, como por ejemplo las que se refieren al modo de vida o al tipo de persona que se es. También las acciones supererogatorias quedarían al margen de toda consideración moral bajo esta perspectiva reducida.<sup>25</sup> Un aspecto característico de este tipo de acción es que no es ni requerida ni prohibida por la moralidad común, está más allá de la obligación. Además, la omisión de un acto supererogatorio no es susceptible de ser juzgado como incorrecto ni se puede condenar a quien no lo haga. Sin embargo, cuando un individuo realiza una acción de este tipo, está buscando intencionalmente el bien de otros, de modo que está realizando una acción moralmente buena.<sup>26</sup> La particularidad entonces de este tipo de acciones es que, si bien no estamos obligados a realizarlas, el mismo hecho de hacerlo pone de manifiesto la bondad de la persona.

---

<sup>22</sup> Según el parecer de Taylor, esta reducción no se limita sólo a la filosofía analítica del mundo angloparlante. Para demostrarlo apunta a la propuesta ética de Habermas, quién, a su juicio, también deja en un segundo plano las consideraciones prácticas de la vida buena por no considerarlas prioritarias dentro del ámbito de la moral. (Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 57 y “Iris Murdoch and Moral Philosophy”, en *Dilemmas and Connections*, Belknap Press, Cambridge, p. 4.)

<sup>23</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Iris Murdoch and Moral Philosophy”, p. 4. En el apartado 4.1. de este capítulo desarrollaremos la relación que se establece entre lo correcto y el bien en las teorías éticas procedimentales.

<sup>24</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 19.

<sup>25</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 201. Nota a pie de página.

<sup>26</sup> Cf. BONETE PERALES, E.: *De la ética*, p. 145.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

Según el parecer de Taylor, con el cual estamos de acuerdo, no tener en cuenta este tipo de acciones suponen una distorsión de la experiencia moral. Pero también distorsiona esta experiencia el considerar que la relevancia moral de una acción reside únicamente en la obligatoriedad entrañada en tal acción.<sup>27</sup> En ambos aspectos Taylor se sitúa en la línea de argumentación que Bernard Williams traza en la obra ya mencionada *Ethics and the Limits of Philosophy*. Es un hecho que admiramos a las personas que acompañan a sus prójimos durante una milla más de lo requerido o que dejan la túnica cuando sólo les ha sido pedido el manto. Creemos que en estas acciones hay encerrados distintos valores, los cuales provocan nuestra admiración. Puesto que los sujetos no están obligados a realizarlas, cuando lo hacen se pone de manifiesto alguna cualidad moral de sus vidas, la generosidad, por ejemplo, la cual suscita la admiración y aprobación de quienes son testigos de esas conductas. Pero no es la admiración lo que hace a las acciones supererogatorias susceptibles de calificación moral, sino la bondad que entrañan y la capacidad de hacer mejor al sujeto que las realiza. Por lo tanto, si este tipo de acciones no tienen cabida en una teoría ética, quedarían sin explicación ciertas experiencias vinculadas con diversas connotaciones morales.<sup>28</sup>

Para hacer más patente esta reducción en el ámbito de la moral, además de llamar la atención sobre el olvido de las acciones supererogatorias, Taylor compara las teorías éticas actuales con la filosofía moral antigua. Para nuestros antepasados, aunque no sólo para ellos, el punto de arranque de las consideraciones éticas era preguntarse por la vida buena para el hombre como ya hemos hecho manifiesto. A partir de ahí, se derivaba lo que había que hacer en una situación dada en función del tipo de vida buena que se pretendía alcanzar. Sin embargo, como apunta Taylor siguiendo a Williams, muchos contemporáneos pasan por alto esta pregunta y se sitúan directamente en la cuestión sobre lo que debemos hacer.<sup>29</sup> Desde este planteamiento se considera la moral como si fuera autosuficiente, es decir, como si el principio que genera las acciones obligatorias pudiera definirse de forma independiente a cualquier visión de la vida buena.<sup>30</sup> Dicho con otras

---

<sup>27</sup> Cf. TAYLOR, C.: "A Most Peculiar Institution", en ALTHAM, J. y HARRISON, R. (Eds): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 132. En adelante se hará referencia a este ensayo bajo la sigla AMPI.

<sup>28</sup> También Williams llama la atención sobre existencia de acciones que van más allá de lo que se nos exige. Pueden ser acciones heroicas, o bien acciones que desde el punto de vista ético valdría la pena cumplir o simplemente sería buena idea llevarlas a cabo. Personas que lleven a cabo dichas acciones son dignas de admiración y a la vez, no se les podría culpar por no llevarlas a cabo. (Cf. WILLIAMS, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London, 1985, p. 179.)

<sup>29</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 58.

<sup>30</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 201

palabras, se derivan las acciones obligatorias al margen de cualquier consideración de si eso es bueno o no para el hombre, o incluso dejando al margen el fin que se pretende alcanzar con esa acción.

Generalmente se piensa que una teoría moral satisfactoria es una que define algún criterio, o procedimiento, que nos permitirá derivar todas y sólo las cosas que estamos obligados a hacer. Así, los principales rivales en estos asuntos son los utilitaristas y las diferentes derivaciones de la teoría de Kant, las cuales están centradas en la acción y ofrecen respuesta de este tipo.<sup>31</sup>

Ante esta situación en el terreno ético actual nos planteamos varias cuestiones que resolveremos al hilo de las argumentaciones de Taylor. Por una parte, queremos dar respuesta a la pregunta ¿por qué hemos llegado a esta reducción, a esta separación entre ética y moral? ¿Qué motivaciones hay de fondo para abrazar este racionalismo moral, como Taylor lo denomina? Por otra parte, reflexionaremos a cerca de las consecuencias que se derivan del hecho de centrarnos en la moral, entendida como lo concerniente a las acciones obligatorias, sin prestar atención al asunto sobre el bien ni la vida buena. ¿Supone esto una ganancia o una pérdida para el ser humano y su experiencia moral? Para responder los dos primeros interrogantes, tenemos que apelar de nuevo a la historia y retomar algunas de las ideas que hemos presentado en el capítulo segundo. Para arrojar luz sobre las últimas consideraciones, habrá que llevar a cabo una revisión de la situación actual y comparar estas teorías reducidas con una propuesta más amplia y completa.

### **3.1. Motivos de la reducción moral**

Teniendo presente esta situación y partiendo de la afirmación del estrecho ámbito de las consideraciones morales que explícitamente reconocemos, Taylor se propone profundizar en el trasfondo que subyace a las teorías de la acción obligatoria. Lo que pretende con estas reflexiones es recuperar ciertos modos de pensamiento y descripción moral que están presentes en la base de dichas teorías, pero no son aceptados explícitamente. En efecto, el trasfondo que respalda algunas de las intuiciones morales

---

<sup>31</sup> TAYLOR, C.: AMPI, p. 135.

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

que generalmente se aceptan, está formado, según sostiene Taylor, por una serie de ideales y nociones del bien. Por una parte, éstos tienen un peso muy relevante en nuestras vidas, pero por otra, sorprendentemente son negados o desestimados en algunas ocasiones.<sup>32</sup> De este modo, puesto que estas teorías éticas se fundamentan en ideas que rechazan, causan una gran confusión en los sujetos que las abrazan.

Al intentar articular los porqués de esta transformación y reducción de la moral, Taylor señala una serie de motivos que están íntimamente vinculados unos con otros. Sin embargo, a pesar de esta interconexión, podemos distinguir, como él hace, varios motivos morales y epistemológicos. Paradójicamente serán los motivos morales los que reduzcan las cuestiones éticas hasta llegar a considerar únicamente la noción de obligación como lo único relevante para la moral. Estos motivos morales guardan relación con la defensa de la vida corriente, con una lectura particular de las demandas de la benevolencia y con la concepción moderna de la libertad. Por otra parte, las consideraciones epistemológicas serán las que impulsen a buscar los criterios a partir de los cuales generar todas y sólo las acciones que estamos obligados a realizar.

En este proceso, Taylor presta especial atención a tres momentos históricos por su implicación directa en el cambio de perspectiva ético. Por una parte, señala a la Reforma protestante por las consecuencias que tuvo el hecho de hacer de la vida corriente el foco de atención y el centro de la bondad moral.<sup>33</sup> Efectivamente, a diferencia de cómo fue considerada en otras etapas de la historia, la vida ordinaria y las actividades que en ella se llevan a cabo, fueron puestas en primer plano de una forma especialmente significativa por los reformadores. Al llegar a la Ilustración, otro de los momentos históricos en el que Taylor se detiene largamente, la ética de la vida corriente ha tomado cuerpo y ha sido articulada. Quienes abrazan una ética la benevolencia, se empeñarán en disminuir el sufrimiento y mejorar la vida de los demás. Precisamente será Francis Bacon, gran defensor de la benevolencia práctica, el autor que haga de eslabón entre este anhelo de mejorar la vida corriente de los demás y la revolución científica del siglo XVII. Este tercer momento histórico que Taylor destaca es otro de los hitos al que dirigir la mirada por los cambios que supuso en el paradigma racional y las nuevas consideraciones

---

<sup>32</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 20.

<sup>33</sup> Cf. TAYLOR, C.: *La era secular. Tomo II*, Gedisa, Barcelona, 2014, p.120.



epistemológicas que ello implicó. Veamos cómo nuestro filósofo desarrolla estas cuestiones.

### **3.1.1. Consideraciones morales**

Hemos mencionado en el apartado anterior que la pregunta por la vida buena era el punto de partida de las teorías éticas antiguas.<sup>34</sup> Así, Aristóteles comenzaba su ética preguntándose qué hace que una vida sea buena y merezca la pena ser vivida. Si bien es verdad que todos los hombres consideran la felicidad como el bien práctico supremo, no todos lo entienden de la misma manera. Precisamente el objetivo de la *Ética a Nicómaco* era superar todos estos desacuerdos y ofrecer una teoría adecuada acerca de la vida mejor para el hombre. Una vez que esto estaba claro, el siguiente paso tenía que ver con aquello que debemos a los demás, pero siempre dentro del marco o contexto de la búsqueda de la vida buena para el hombre.

Como ya mencionábamos en el segundo capítulo, desde de la perspectiva aristotélica, cabe hablar de “vida” y de “vida buena”. Las actividades de la “vida”, término que corresponde a lo que Taylor designa como vida ordinaria o vida corriente, son necesarias según Aristóteles para la “vida buena” porque desempeñan un papel infraestructural en relación a ella. Pero la “vida buena” implica más actividades que las meramente de apoyo. Para el estagirita, la vida propia de los seres humanos construye, sobre la estructura proporcionada por la vida, una serie de actividades que se relacionan con la vida buena, a saber, la reflexión sobre la excelencia moral, la contemplación del orden de las cosas, la deliberación conjunta acerca del bien común o la decisión sobre cómo configurar y aplicar las leyes. Todas estas actividades apuntan al bien práctico supremo, a la felicidad a la que el ser humano puede aspirar, y por eso eran caracterizadas como actividades superiores. Podríamos decir que estas actividades pueden ser llevadas a cabo por el hombre debido a sus capacidades específicamente humanas, aquellas que no comparte con ninguna otra especie animal. En definitiva, la vida de la producción y la

---

<sup>34</sup> Junto con esta preocupación por la vida buena, es necesario señalar que los antiguos hacían de la motivación moral el asunto central de sus consideraciones éticas. Así lo manifiesta Taylor al hacer referencia a Platón y sus preguntas sobre la justicia, las cuales nos dirigen, en última instancia, al asunto sobre la correcta motivación. (Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 58.)

familia era importante como necesario trasfondo y soporte de la vida buena de la contemplación y de la acción como ciudadano.<sup>35</sup>

¿Qué tienen, pues, las actividades que se relacionan con la vida buena para el hombre que no tengan las actividades que sirven de soporte para ésta? Taylor ofrece una respuesta al intentar explicar qué significaba para los antiguos vivir de acuerdo con la razón.<sup>36</sup> Puesto que para Platón y Aristóteles por naturaleza los hombres son vida racional, actuar con la razón, o desde la razón, era la clave del bien y, por tanto, de la felicidad. Obviamente se trata de una concepción sustantiva de la razón, aquella que permite captar el orden del cosmos y de ese modo clasificar las diferentes actividades y metas del hombre en función de tal orden. Por lo tanto, desde esta posición, la razón nos permite catalogar nuestras actividades y procurar unas antes que otras, precisamente aquellas que tienen un rango superior dentro del catálogo. Dentro de este esquema, la vida de la producción y la familia quedaban por debajo de las actividades relacionadas con la contemplación y la vida del ciudadano, es decir, las actividades superiores que forman parte de la vida buena.

#### **3.1.1.1. La Reforma protestante y la vida corriente**

Como señalábamos anteriormente, según Taylor, habrá que esperar hasta la Reforma protestante para que este esquema de prioridades se vea transformado sustancialmente. Analizando el papel que la vida centrada en el trabajo ordinario y la familia ha jugado en las visiones éticas más relevantes a lo largo de la historia antes de la Reforma protestante, Quentin Skinner ofrece una reflexión semejante a la de Taylor. Con respecto a la visión greco-romana de la vida buena, Skinner afirma que era una visión demasiado comprometida con la presunta conexión entre el progreso de la civilización y el disfrute del ocio como para reservar un lugar relevante a la vida corriente tal y como la entendemos nosotros ahora. Igualmente sugiere que no es fácil encontrar en la Europa premoderna ningún precedente fuerte que sostenga que la vida del pueblo ordinario merece tanto respeto como la de los grandes héroes. El motivo de esta actitud parece residir, según señala Skinner, en que los moralistas de la antigüedad estaban muy

---

<sup>35</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 290 y “Lo justo y el bien”, *Revista de Ciencia Política* 12, nº 1-2, 1990, p. 77.

<sup>36</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 382.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

ocupados con los ideales del honor y la gloria como para que tal perspectiva pudiera ser admisible. Tampoco el cristianismo en sus inicios, continúa afirmando, colocó tales ideales al nivel de la gente corriente. Más bien lo que ocurrió fue un cambio en el objeto de atención, en lugar de admirar a los héroes se veneraban a los santos, aquellos individuos cuya vida les prometía la gloria del cielo. Skinner está de acuerdo con Taylor cuando dice que las obligaciones de la vida ordinaria ganaron mayor valor y compromiso moral tras la Reforma protestante.<sup>37</sup>

Efectivamente, según sostiene Taylor, hay que dirigir la mirada al enfoque que se desarrolla con la Reforma protestante para advertir ahí el inicio de una transición y desplazamiento del lugar de la vida buena y la felicidad, desde una esfera especial de actividades superiores hasta llegar a situarlo en el seno de la vida cotidiana.<sup>38</sup> La vida plena se define desde este enfoque en términos de trabajo y producción, por un lado, y matrimonio y vida familiar por otro. Estas actividades se realzan ahora, no en virtud de un orden jerárquico captado a la luz de la naturaleza racional del hombre, sino porque forman parte del plan de Dios para el hombre. Son significativas, continúa Taylor, porque definen cómo Dios quiere que vivan los seres humanos. Lo importante ahora es conocer los designios de Dios y llevarlos a cabo con pleno reconocimiento de la relevancia de su carácter.<sup>39</sup>

Desde nuestro punto de vista, esta interpretación de los designios de Dios no tiene por qué desembocar en el rechazo sistemático de las consideradas actividades superiores. Efectivamente, desde esta nueva posición, se podría afirmar que dentro del querer de Dios hay cabida para que algunas personas lleven a cabo una forma de vida con unas características y exigencias concretas, mientras que su designio para otras personas puede ser que lleven a cabo una vida menos exigente. Sin embargo, a la vez que se produce este cambio del contenido de las actividades que forman parte de la vida buena, los reformadores comienzan a criticar duramente las actividades que antes se consideraban superiores, concretamente aquellas que tenían relación con las vocaciones religiosas

---

<sup>37</sup> Cf. SKINNER, Q.: "Modernity and disenchantment" en TULLY, J (Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism, The philosophy of Charles Taylor in question*, p. 40.

<sup>38</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Justice After Virtue" en *After MacIntyre, Critical Perspective on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994, p. 31. En adelante se hará referencia al primer ensayo bajo la sigla JAV.

<sup>39</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 382.

dentro del ámbito católico.<sup>40</sup> (Creemos que no hay que extrañarse de esta crítica puesto que lo primero que hizo el propio Lutero, con el pretexto de liberarse a sí mismo, fue romper los votos de pobreza, castidad y obediencia que en su día emitió como religioso agustino.) El motivo de tan dura crítica residía en la impía motivación del orgullo que, según creían los reformadores, llevó a algunos a intentar trascender la condición laica común.<sup>41</sup> Además, parece ser que estos modos de vida o vocaciones superiores daban lugar a situaciones de grandes desigualdades ya que las actividades supuestamente más altas, sólo podían ser llevadas a cabo por un grupo de personas muy minoritario.<sup>42</sup> Sin embargo, vivir la vida ordinaria de forma correcta es algo que está al alcance de todos. Como Taylor sostiene, la afirmación de la vida corriente engendró sospechas sobre las pretensiones que se hacían en nombre de los modos de vida “superiores”.<sup>43</sup>

En este sentido, los que se centran en la plenitud y realización propia, quienes se preocupan por lo valioso, por lo que uno debería amar o admirar, los que prestan demasiada atención al estado de sus almas, eran vistos como propensos al narcisismo y al ensimismamiento.<sup>44</sup> A las personas que vivían así, no sólo se les calificó con esos adjetivos, sino que se les tachó de egoístas porque, según el parecer de algunos, no se comprometían con acciones altruistas en beneficio de los demás. No es objeto de este estudio juzgar la validez de estas críticas. Probablemente habría personas que de hecho fueran egoístas y que estuvieran demasiado centradas en sí mismas, incluso se podrían encontrar entre las que se centran en la vida ordinaria, pero también habría quienes se desvivieran por los demás por haber abrazado una vocación religiosa. Emplear afirmaciones tan generales siempre conlleva el peligro de distorsionar la realidad particular.

---

<sup>40</sup> Nos llama la atención que las actividades superiores relacionadas con la vida del ciudadano que hemos señalado como formando parte de la vida buena según Aristóteles, no son objeto de crítica para los reformadores protestantes en la lectura que Taylor hace de ello. Como hemos puesto de manifiesto, la crítica sólo alcanza a las vocaciones religiosas. Esto nos hace pensar que en el siglo XVI la participación en la política se consideraba ya como siendo una actividad significativa dentro de la vida corriente. De ser así, estas actividades estarían reservadas para una élite igualmente muy minoritaria, siendo susceptible de la misma crítica que los reformadores hacían a las vocaciones superiores, pero que sin embargo vemos que no hicieron, o al menos Taylor no repara en ello.

<sup>41</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 332.

<sup>42</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 60.

<sup>43</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 125. y AMPI, p. 142.

<sup>44</sup> Cf. TAYLOR, C.: “A Catholic Modernity?”, en HEFT, J. L. (Ed.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 22.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

En cualquier caso, Taylor sostiene que durante la Reforma protestante se produce un cambio en el contenido de lo que hace que la vida sea buena y conduzca a la felicidad.<sup>45</sup> Para comprender por qué esa alternativa fue ciertamente viable, hay que volver al punto de origen teológico de los reformadores. Son precisamente las consecuencias de su rechazo a lo sagrado y a la idea de mediación lo que eleva el estatus de la vida profana. Los reformadores no aceptaban que algunos seres humanos más devotos ganaran méritos para otros, ni que mediaran en la salvación de los demás. Como afirma Taylor:

(Los Reformadores) Negando que algunos cristianos especialmente devotos, viviendo una vida de pobreza, castidad y obediencia pudieran mediar en la salvación de los demás, ponían el acento en que la vida más plena posible del cristiano era una desplegada en el matrimonio y su llamada ordinaria.<sup>46</sup>

Tampoco admiten la validez de los sacramentos porque los entienden como un medio de manipulación de la soberanía de Dios. Desde la perspectiva protestante cada persona está sola en relación con Dios y lo importante es el compromiso personal de cada uno. Este compromiso ya no se considera como el deber de una minoría, sino que se exige a todos los cristianos sin distinción, lo cual constituye otro argumento a favor de la igualdad. La plenitud de la existencia cristiana, entonces, debe hallarse dentro de los quehaceres de esta vida, en la vocación ordinaria del matrimonio, la familia y el trabajo.<sup>47</sup> Esto fue, a juicio de Taylor, lo que supuso una valoración positiva de estos aspectos de la

---

<sup>45</sup> Algunos autores han señalado en la doctrina de Lutero una separación entre un *Heilsethos* (moral propia de la fe) y el *Weltethos* (moral mundana). No es sólo una variación de ámbitos de obligaciones, sino de dos modos diversos de concebir la moral. “El primero se mueve según principios evangélicos, el segundo mediante una moral utilitaria. Esta división se fundamenta en la radical distinción de lo que es el mundo y de la acción de Dios que se centra en la conciencia. El principio de la conciencia se une al individualismo nominalista para dar lugar a una primacía de la conciencia individual frente a cualquier comunidad. La caridad deja de ser una virtud que justifica internamente al hombre y se interpreta reductivamente por sus signos exteriores, reduciéndola a beneficencia altruista. La prudencia se concibe como un mero cálculo de los medios hacia un fin.” (MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J.J.: *Caminar a la luz del amor*, Ediciones Palabra, Madrid, 2007, p. 56.)

<sup>46</sup> TAYLOR, C.: JAV, pp. 31-32. El paréntesis es nuestro.

<sup>47</sup> Lutero presentó de un modo radical una fractura interna en la experiencia moral del hombre. La moral mundana se trata de una moral secularizada en el sentido de que mira el mundo como autosuficiente en sí mismo. La moral propia de la fe *fiducial* (la que concentra todo en el anuncio de Cristo como salvador, separado de la relación con el mundo, la sociedad y las relaciones humanas), se refiere a las convicciones de la conciencia subjetiva. Esta fractura interna afectó a la cuestión del matrimonio, que el reformador alemán concebía como un asunto que no hacía referencia alguna a Dios. (Cf. PÉREZ-SOBA, J. J.: “Ética laica y religiosidad”, en JIMÉNEZ, L. (dir.): *Reflexiones sobre el laicismo actual. XII Curso de Antropología Filosófica*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2011, pp. 23-24.)

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

vida.<sup>48</sup> Nos percatamos de que lo que subyace en esta concepción de la vida corriente es un ideal de igualdad.

En resumen, la ética de la vida corriente que surge en la edad moderna rechaza la antigua jerarquía de las actividades superiores y define la cuestión moral en términos de cómo se realizan las actividades de la vida ordinaria. Ya no tiene sentido preguntarse acerca de las acciones propias de una persona buena, puesto que ya no hay acciones superiores o inferiores, todas están en igualdad de condiciones en la vida corriente. La cuestión moral, entonces, tiene que ver con el “espíritu” en que esas actividades se realizan. Importa más el cómo que el qué. En esta primera etapa cercana a la Reforma, en la que todavía hay una fuerte carga teológica en la reflexión filosófica, la clave del cómo está en la devoción a Dios, es decir, en si esta vida ordinaria se vive piadosamente y con temor de Dios, o no.<sup>49</sup>

Según sostiene Taylor las actividades cruciales, a partir de la Reforma, no se identificaban por una visión de la jerarquía del cosmos, ni por el bien que esta jerarquía llevaba consigo, sino que tales actividades estaban marcadas por los designios de Dios para los seres humanos. Esto es precisamente el fundamento de su relevancia, que forman parte del designio de Dios. Al emplear la palabra “designio” hacemos referencia a un tema central en la evolución del modo en que se afirmaba la vida corriente. Con el tiempo, y por influencia del deísmo del siglo XVIII, esta idea se secularizó de modo que cada vez se trata menos de una cuestión de los designios de Dios manifestados por la revelación, cuanto de los designios de la propia naturaleza que captamos por la razón. Llegará el momento en la Ilustración en que este designio de la propia naturaleza será suficiente para marcar las actividades de la vida corriente. De este modo, vivir de acuerdo con la naturaleza no significa vivir de acuerdo con la jerarquía de las metas que propone la razón sustantiva, sino vivir según el designio de las cosas diseñado de tal modo que todos los propósitos engranan entre sí,<sup>50</sup> y funcionan para la felicidad general.

---

<sup>48</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 298.

<sup>49</sup> Cf. *Ib.*, p. 33 y JAV, p. 32.

<sup>50</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 384.

### 3.1.1.2. La Ilustración y la benevolencia práctica

Continúa argumentando Taylor que la importancia que cobra la vida ordinaria, refuerza la visión espiritual en la cual nuestra primera preocupación debe ser aumentar la vida, trabajar por mejorar la condición humana, disminuir el sufrimiento, vencer la pobreza, fomentar la prosperidad y aumentar el bienestar humano.<sup>51</sup> Desde cierta actitud moral, parece obvio que preocupación principal de todo individuo debe ser su trato con los demás, en justicia y benevolencia; y ese trato debe darse en un plano de igualdad.<sup>52</sup>

Efectivamente, en el período de la Ilustración, la idea de la benevolencia práctica, actitud por la cual se busca y se procura la promoción y el bienestar de los demás, ganó terreno ante la aspiración de centrarse en uno mismo y en la plenitud de su vida.<sup>53</sup> La exigencia de la caridad heredada del cristianismo es asumida por la Ilustración en una forma intensificada, denominada como benevolencia, convirtiéndose, según sostiene Taylor, en una de las creencias centrales de la cultura occidental moderna: hay que trabajar por mejorar la condición humana.<sup>54</sup> Sabemos que uno de los objetivos de Francis Bacon a principios del siglo XVII era encaminar sus esfuerzos científicos a paliar y eliminar el sufrimiento inútil de las personas. Como mencionábamos anteriormente, Taylor considera a este filósofo como el eslabón que une en sus reflexiones la importancia de la vida corriente y la benevolencia, además de situarse en los orígenes de la revolución científica. Para Bacon el objetivo de la ciencia es aliviar la condición humana, o lo que es lo mismo, la ciencia debe beneficiar a la vida corriente.<sup>55</sup>

Por otra parte, Taylor pone de manifiesto cómo también Locke afirmó la conexión implícita entre la racionalidad y la preocupación universal por la humanidad. Este vínculo estaría sugerido por el hecho de que, según Locke, muchos de los errores de los que nos libera la razón son el fundamento que en ocasiones restringe los esfuerzos por hacer el bien. Tales errores tenían que ver con falsas creencias sobre el bien o con el hecho de estar encerrados en las propias costumbres y tratar mal a los forasteros.<sup>56</sup> Por lo general, quienes han dado relevancia a la vida corriente han hecho también de la benevolencia

---

<sup>51</sup> Cf. *Ib.*, p. 130.

<sup>52</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 60 y *La era secular. Tomo II*, p. 121.

<sup>53</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 60.

<sup>54</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 129.

<sup>55</sup> Cf. *Ib.*, p. 292.

<sup>56</sup> Cf. *Ib.*, p. 452.

práctica un tema central en su pensamiento. Esta conexión se hace especialmente manifiesta en el período de la Ilustración, sobre todo en autores utilitarios. Precisamente las satisfacciones de la vida corriente y la benevolencia universal son los bienes con los que estos filósofos están fuertemente comprometidos.

### **3.1.1.3. La noción moderna de libertad**

Ciertamente estas consideraciones han dejado ya a un lado la noción de bien en el modo en que lo entendían Platón y Aristóteles. Sin embargo, es necesario tener en cuenta otras cuestiones morales para tener una perspectiva más completa de la reducción de la que venimos tratando. Una de ellas es la noción moderna de libertad que se desarrolla en el siglo XVII. Como Taylor pone de manifiesto, la concepción platónica y aristotélica del bien establecía una serie de fines y normas fundamentados, tanto en la naturaleza de las cosas, como en la naturaleza de los seres humanos. Puesto que la independencia del sujeto moderno se define como la determinación por sí mismo, a partir de su voluntad, de sus propios propósitos y objetivos sin interferencia de ninguna autoridad externa,<sup>57</sup> tal noción de bien se hace insostenible e imposible de aceptar para una mente moderna.

Uno de los rasgos atractivos de la modernidad para una ética del código, o de la ley, o de lo que debemos hacer, consiste en que puede ofrecer una visión del agente como alguien enteramente libre, no sometido a las constricciones de la autoridad. (...) Para Locke, la ley constriñe, pero representa en sí misma la liberación de la razón. Para lo utilitaristas, se basa en lo que los seres humanos de hecho quieren, y no en demandas impuestas desde el exterior. Para Rousseau y Kant, la propia naturaleza de la ley es ser autoimpuesta.<sup>58</sup>

Por eso, admitir la idea de que la vida humana tiene un fin, el cual el individuo no se da a sí mismo, sino que depende de su propia naturaleza, no es compatible con la autonomía que se otorga al sujeto desvinculado. Una gran transformación antropológica y también teológica está en el fondo de este cambio. Esta concepción de libertad, argumenta Taylor, se erige en parte debido a una transferencia al hombre de aquello que le correspondía sólo a Dios. El nominalismo del medievo tardío sostenía que la soberanía

---

<sup>57</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 143 y FY, p126.

<sup>58</sup> TAYLOR, C.: *La era secular. Tomo I*, Gedisa, Barcelona, 2014, p. 447.



#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

de Dios no era compatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que definiera el bien y el mal. De haber algo parecido a esto se estarían atando las manos a Dios sobre su decisión sobre qué era lo bueno.<sup>59</sup> En la edad moderna esta misma idea se aplicó a los seres humanos. Para que el hombre sea libre las normas han de originarse en su voluntad.<sup>60</sup>

En definitiva, la libertad entendida en el sentido moderno es incompatible con una noción de bien que establezca criterios de actuación impuestos desde fuera ya que los órdenes normativos deben originarse en la voluntad del sujeto y no aceptarse como dados.<sup>61</sup> Esto significa que la determinación de los propósitos del sujeto se ha de llevar a cabo de forma autónoma.

Asimismo, la noción moderna de libertad guarda una estrecha relación con la noción moderna de razón, la cual es definida procedimentalmente. Desde esta perspectiva la racionalidad se define como la actividad de pensar que satisface ciertos estándares procedimentales. Si el ser humano es guiado por su razón, tiene que ser capaz de dirigir su acción según los planes que ha construido siguiendo los cánones de la razón procedimental. La libertad, entonces, se entiende como la dirección que el sujeto se da a sí mismo según los órdenes construidos por él y no según lo que encuentra en el orden de la naturaleza.<sup>62</sup>

Entre estos cánones racionales a partir de los cuales se supone que el sujeto se da su propia dirección, Taylor menciona la coherencia, el análisis de problemas en elementos más pequeños, el hacer conexiones claras y distintas, la atención a la evidencia y la conformidad a las reglas de la lógica.<sup>63</sup> Obviamente estos cánones racionales son dados en el sentido de que el ser humano no los construye autónomamente. De este modo sostenemos que la libertad, en última instancia, no puede ser considerada como sinónimo de la autonomía más radical puesto que todavía seguimos actuando en función de modos de razonamiento que nos son dados, es decir, esenciales a nuestra naturaleza racional. El ser humano no se inventa las reglas de la lógica, las descubre, ni tampoco decide qué es

---

<sup>59</sup> Este planteamiento identifica moral y obligación, es decir, se considera que algo es bueno porque está mandado. No hay otra razón que explique los mandamientos fuera de la voluntad arbitraria de Dios. Se cae, de este modo, en el más duro de los legalismos justificado racionalmente y aplicado en los más distintos campos de la vida. (Cf. MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J.J.: *Caminar a la luz del amor*, p. 56.)

<sup>60</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p126.

<sup>61</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 143.

<sup>62</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 347.

<sup>63</sup> Cf. *Ib.*, p. 347.

evidencia y qué no lo es. Puede decidir, si es que realmente se puede, actuar en contra de tales reglas y de tales evidencias. De poder hacer algo así, habría que determinar qué tipo de libertad es ésta.

Retomando la argumentación de Taylor, también la afirmación de la vida corriente guarda relación con la centralidad que se otorga a la libertad en este período. Efectivamente, se entiende como una liberación el rechazo de los modos de vida supuestamente superiores, cuyos objetivos y fines abrazan bienes muy exigentes, cuando el sujeto no es capaz de alcanzarlos.<sup>64</sup> Como exponíamos en el capítulo anterior, puede llegar a ser una fuente de sufrimiento el hecho de no ser capaz de vivir de acuerdo con las exigencias que un bien impone sobre el sujeto. Sin embargo, habría que ver en qué medida también es un sufrimiento rechazar un bien por una incapacidad personal, o hasta qué punto tal sufrimiento es causado por una comprensión errónea de ese bien.

Avanzando en nuestra exposición, además de la libertad, aún restan dos consideraciones morales más que implican el rechazo de una teoría del bien en su forma platónica o aristotélica. Una de ellas es la exigencia moderna de universalidad que se pide a toda teoría ética, de modo que ésta pueda ser aplicada a cualquier forma de vida. En efecto, desde la perspectiva naturalista hay que entender y explicar a los seres humanos desde términos absolutos, es decir, no vinculados a ningún contexto ni a ninguna cultura concreta.<sup>65</sup> Sin embargo, para articular la noción de bien, sostiene Taylor, es necesario emplear un lenguaje que tenga ciertos términos valorativos. Este lenguaje, más grueso que el que emplea la ciencia, está vinculado a una cultura porque articula el significado de las acciones o sentimientos que los sujetos experimentan dentro de cierta sociedad. Luego esta aspiración a la universalidad conlleva el rechazo de este tipo de lenguajes y la búsqueda de una teoría moral que no emplee principios éticos locales, ni formas de vida

---

<sup>64</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 142.

Obviamente, en lo que respecta a la argumentación sobre las formas de vida superiores, cuando éstas hacen referencia a vocaciones religiosas, se está perdiendo de vista un factor esencial. Ese factor esencial es el papel que juega Dios en este tipo de vocaciones. Quien tiene una llamada a una forma de vida consagrada, tal y como se entiende desde la doctrina católica, está respondiendo a un requerimiento que no nace de la persona misma sino de Alguien que llama. Teniendo en cuenta que la iniciativa de la llamada está en Dios, no se puede perder de vista que cuando Dios llama, ofrece los medios para responder a las exigencias de tal llamada. Creemos que cuando se argumenta acerca de los 'bienes exigentes' que estas formas de vida superiores imponen sobre el sujeto, los cuales se ven como una pesada carga, se está dejando a un lado el papel que la trascendencia tiene en todo esto. En definitiva, se habla desde una perspectiva demasiado humana acerca de algo que se sitúa en otro nivel. A esto hacíamos referencia anteriormente con la ruptura que la Reforma protestante causó entre el *Weltethos* y el *Heilsethos*.

<sup>65</sup> Cf. *Ib.*, p. 141.

privilegiadas dentro de una sociedad concreta.<sup>66</sup> Finalmente, otra exigencia típicamente moderna a una teoría ética es la distancia crítica.<sup>67</sup> Se dice que es necesario poder estar lo suficientemente despegado del contexto social y cultural para poder observar y criticar las deficiencias que el sistema pueda tener. De no ser así, es muy probable que se caiga presa del *statu quo* y de las imperfecciones que tal sistema encierra en sí.

Recapitulando lo que hemos expuesto hasta ahora, vemos cómo el asunto de la afirmación de la vida corriente junto con el peso que se le otorga a la benevolencia, constituyen fuertes razones morales para dar prioridad a las exigencias hacia los demás en detrimento de las exigencias hacia uno mismo. Si de lo que se trata es de mejorar la vida de los demás y favorecer su bienestar, las obligaciones que dimanen de aquí deben ser prioritarias frente al deseo de alcanzar la vida buena. Además, la noción moderna de libertad, unida a la aspiración a la universalidad y la distancia crítica que debe gozar toda teoría moral, refuerzan los motivos para dejar a un lado la noción de bien tal y como se entendía en las teorías éticas antiguas.

A continuación, expondremos los motivos epistemológicos que, a juicio de Taylor, dieron lugar a la reducción del dominio de la moral en favor de una búsqueda de criterios a partir de los cuales generar las acciones que estamos obligados a realizar.

### **3.1.2. Consideraciones epistemológicas**

Al principio mencionamos que uno de los hitos históricos al que prestar atención era la revolución científica del siglo XVII. A partir de este acontecimiento Taylor señalará una serie de motivos epistemológicos que dan cuenta de la reducción moral que venimos estudiando. Concretamente, la visión científica que comenzó a ganar terreno fomentó una actitud epistemológica que privilegiaba unos cánones de validación racional, concretamente lo que puede ser matematizable y por lo tanto susceptible de cálculo. A juicio de Taylor, este modelo epistemológico común a cartesianos y empiristas, aplicado también por filósofos utilitaristas para validar su posición moral, ha distorsionado la

---

<sup>66</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 147.

<sup>67</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 347 y “Lo justo y el bien”, p. 70.

autocomprensión teórica de los modernos y la reflexión ética es la que ha sufrido mayores estragos dentro de las ciencias del hombre.<sup>68</sup> Esta distorsión se produce por el hecho de aplicar el modelo de razonamiento científico y matemático en el ámbito de la moral.

### **3.1.2.1. Cánones científicos para la validación racional**

En efecto, Taylor señala que tal confusión se deriva de la pretensión de formular la metateoría de un dominio dado, en este caso en el dominio ético, a partir de un modelo científico ya formado para validar el razonamiento que se lleve a cabo en tal dominio. Dicho con otras palabras, se propone una metaética independiente del contenido que tiene la teoría ética.<sup>69</sup> Es fácil comprender que esta distorsión se agrava por el hecho de que quienes aplican el modelo matemático, se olvidan de que habría otras alternativas posibles para el dominio ético. Según Taylor, el modo de proceder del razonamiento moral va por otro camino distinto al de la ciencia. Sin embargo, cuando se afirma que el único modo de validar un razonamiento tiene que seguir las pautas de la validación científica nos hacemos incapaces de ver cómo la razón funciona en dominios diferentes al científico. Y entonces, para que todo funcione, se fuerza la realidad del ámbito ético para que encaje con un modelo de validación científico previamente establecido, provocando así graves confusiones.<sup>70</sup>

Esta inclinación por privilegiar el razonamiento científico, con los cánones de validación que lleva consigo, frente a otras posibles formas de razonar, encuentra en las demandas de la razón desvinculada su razón de ser. En efecto, como señala Taylor, una de las exigencias que la desvinculación impone al sujeto, es la necesidad de centrarse en los procedimientos del razonamiento y examinarlos de forma segura y adecuada. El gran empeño cartesiano fue la búsqueda de ideas claras y distintas de forma que el

---

<sup>68</sup> Cf. TAYLOR, C.: "The Diversity of Goods", en *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 230. En adelante se hará referencia a este ensayo bajo la sigla DG.

<sup>69</sup> Estudiaremos este problema cuando presentemos la diferencia entre las éticas procedimentales y las éticas sustantivas. Ver apartado 4.

<sup>70</sup> Cf. *Ib.*, p. 230.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

razonamiento llegue a alcanzar tal grado de claridad que sea imposible negarlo. Pero, como señala Taylor, esta manera de entender la razón hace casi imposible otros usos de la misma, como el uso práctico, o que pueda ser aplicada en dominios que no sean científicos.<sup>71</sup>

Desde el momento en que se produce un cambio en la forma de entender la razón, pasando de una comprensión sustantiva a una procedimental, como explicábamos en el capítulo anterior, parece una exigencia que también cambie la ética basada en esa concepción de la razón. En efecto, cuando ésta se entiende procedimentalmente y lo que importa es cómo pensamos más que el contenido de lo que pensamos, el modo en el que se conciben las dimensiones de nuestra existencia inevitablemente se verá modificado. La razón, como quiera que se defina esta capacidad, está en juego de una manera u otra en todos los aspectos de nuestra vida. De este modo, si lo que compete a la razón ahora es alumbrar criterios y procedimientos, esta función aplicada en el dominio de la ética tendrá que ver con generar mandatos y pautas de conducta a partir de un criterio. Desde esta perspectiva, una teoría que sea satisfactoria será aquella que ofrezca algún criterio o procedimiento a partir del cual se puedan derivar todas y sólo las cosas que estamos obligados a hacer.<sup>72</sup> En diversos escritos Taylor caracteriza este tipo de teorías morales como “*single-term moralities*” o “*single-criterion moralities*.”<sup>73</sup> La ventaja de este proceder es que esta exigencia encaja muy bien con los cánones de validación racional de los que hablábamos antes.

Hemos mencionado que una de las consecuencias de la revolución científica del siglo XVII es el empeño de ofrecer una explicación naturalista del hombre, es decir, explicar al ser humano como si fuera un objeto más de la naturaleza. Para poder llevar a cabo este objetivo se rechazó el uso de las propiedades que tienen las cosas en tanto que son objeto de experiencia de los sujetos. En la explicación naturalista que estos filósofos se proponían ofrecer, sólo se invoca a las propiedades que las cosas tienen de forma absoluta, es decir, propiedades que tienen incluso cuando no son objeto de experiencia para un ser humano. Por ejemplo, una mesa seguiría teniendo la forma, el tamaño y el peso que tiene aun cuando no fuera un objeto de experiencia para nadie. De este modo, la

---

<sup>71</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, pp. 60-61.

<sup>72</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 135.

<sup>73</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 63., LA, p. 201, “Charles Taylor replies”, en TULLY, J. (Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question*, p. 231 y “Iris Murdoch and Moral Philosophy”, p. 7.

ciencia post-galileana, al tratar de explicar al ser humano, evitaba apelar a modos de vida superiores o inferiores, ya que estas explicaciones hacían uso de las propiedades relacionadas con los sujetos. Por el contrario, tales intentos explicativos debían centrarse únicamente en las relaciones de causalidad-eficiente.<sup>74</sup> Ante estas imposiciones argumentativas, es evidente que la forma de proceder de los antiguos no encaja con este modelo de validación racional, ni con los términos que deben ser empleados en el ámbito científico. Otro motivo más por el que las tradiciones éticas heredadas de los antiguos se hacían sospechosas para la filosofía occidental moderna.

### 3.1.2.2. El rechazo de la teleología

Por otra parte, una vez que la ciencia natural describió el mundo como un mecanismo, descripción que sin duda se puede articular en términos absolutos, pareció legítimo rechazar la teleología<sup>75</sup> y cualquier forma de explicación que hiciera uso de la noción de causa final, es decir, aquello para lo que existen las cosas. Este hecho fue otro motivo de rechazo de la noción de bien que previamente estaba vinculada a la teleología, no sólo en la explicación del hombre sino en general. Precisamente el bien puede ser entendido como el fin, la realización a la que apunta una vida, y también como un medio que nos conduce a nuestro último fin. En el primer caso nos referimos a un bien intrínseco, un bien en sí mismo, en el segundo se trata de un bien instrumental. Así pues, en el momento en el que no hay una meta última dada (no elegida arbitrariamente) es más difícil argumentar sobre el bien intrínseco de las cosas, quedando sólo la posibilidad de hablar acerca del bien desde una perspectiva instrumental. ¿Qué ha pasado para que se niegue la existencia de los fines a los que tienden las cosas en la naturaleza y los seres humanos?

Taylor comparte en gran medida las explicaciones articuladas por Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*. Para dar respuesta a la pregunta que nos hemos planteado, vamos a reconstruir brevemente el argumento que el filósofo escocés despliega en el

---

<sup>74</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 204.

<sup>75</sup> Cf. TAYLOR, C.: JAV, p 17 y “The Motivation behind a Procedural Ethics” en *Kant & Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven, 1993, p. 339. En adelante se hará referencia a este ensayo bajo la sigla MPE.

capítulo quinto de la obra citada. En estas páginas sostiene que para entender el declinar de la teleología, no sólo hay que prestar atención al desarrollo de la ciencia, o considerarlo sólo a partir de cuestiones epistemológicas. Hay que tener en cuenta la nueva concepción de la situación moral y espiritual del hombre que tal pérdida refleja.<sup>76</sup> Esto es así tanto para MacIntyre como para Taylor porque, aunque pudiéramos aceptar sin reservas que una explicación teleológica en el ámbito de la ciencia natural ya no fuera posible, eso no sería un motivo para desacreditar tal explicación en el ámbito de la ética. Si de hecho se rechaza la teleología dentro de la ética es porque hay otra serie de motivos no epistemológicos que subyacen a ese cambio.

Entre estos motivos, MacIntyre señala el papel crucial que tuvieron las teologías protestantes y el catolicismo jansenista. Bajo estas nuevas teologías se desarrolló una nueva concepción de la razón por la cual se afirmaba que, a causa de la caída original del hombre,<sup>77</sup> esta capacidad no puede ofrecer ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del ser humano. En este sentido, MacIntyre pone de manifiesto que sería Pascal quien advirtiera la coincidencia en varios aspectos entre la razón protestante-jansenista y la concepción de la razón que subyacía en la ciencia y filosofía del siglo XVII, razón que Taylor ha caracterizado como desvinculada. Esta coincidencia estriba en que la razón no puede comprender las esencias, lo cual es una de las mayores restricciones que se hacen al poder de la razón desde la ciencia anti-aristotélica. La razón sólo puede asentar verdades de hecho y relaciones matemáticas. En definitiva, la razón es cálculo.<sup>78</sup>

Esta afirmación tan radical, acerca de la incapacidad de la razón para conocer las esencias, irremisiblemente tenía que comportar importantes consecuencias para la ética en la forma en la que se venía articulando. Como sostiene MacIntyre, el esquema moral que sigue funcionando en los siglos XVII y XVIII mantiene, en gran medida, la estructura que Aristóteles diseñó en su propuesta ética. Tal estructura contaba con tres elementos. El primer elemento sería nuestra naturaleza humana tal y como es en la actualidad, con necesidad ciertamente de mejora puesto que en algunas ocasiones discrepa con los

---

<sup>76</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 339

<sup>77</sup> La concepción que Lutero tiene de la razón está en sintonía con su doctrina respecto a la naturaleza humana y el pecado original. En la interpretación que Jacques Maritain ofrece del iniciador de la Reforma protestante afirma que, según éste “el pecado ha envenenado la esencia misma de nuestra naturaleza, y este mal es definitivo. [...] Se podrá pues, a lo sumo, adjudicar a la razón un papel meramente práctico en la vida y en las transacciones humanas. Pero es incapaz de conocer las verdades primeras.” (MARITAIN, J.: *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 35.)

<sup>78</sup> Cf. MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2013, pp. 77-78.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

requerimientos éticos. El segundo elemento estaba constituido por los preceptos morales que hacían capaz al ser humano de pasar desde su estado actual imperfecto, a un estado de mayor perfección, aquel de acuerdo con su esencia. El estado “perfecto” del hombre, es decir, considerándolo como sería si realizara su telos, formaba el tercer elemento.<sup>79</sup>

Con la llegada del cristianismo y los filósofos teístas se introdujeron elementos teológicos en este esquema, como por ejemplo el papel de la gracia, pero la estructura tripartita seguía funcionando. El problema apareció cuando el tercer elemento se eliminó de la estructura como consecuencia de la incapacidad para conocer el fin que se atribuyó a la razón. Sin embargo, este elemento seguía haciendo falta para que las otras dos partes del sistema, que aún se mantenían, tuvieran sentido.

Todos (hace referencia a Hume, Kant, Diderot, Smith y Kierkegaard) rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Pero entender esto es entender por qué fracasaron aquéllos (Hume y Kant) en su proyecto de encontrar una base para la moral. (...) Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de telos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura.<sup>80</sup>

En efecto, el estado “perfecto” del hombre, es decir, considerándolo como sería si realizara su telos, formaba parte del esquema moral que constituía el trasfondo histórico de estos filósofos morales del siglo XVIII, según sostiene MacIntyre. Al haber sido eliminado este elemento, sólo contaban con un conjunto de mandatos morales que ya no tenían el contexto teleológico para poder funcionar correctamente. Con lo que acabamos de exponer, podemos responder a la pregunta que nos hacíamos acerca del porqué de la pérdida de la noción de *telos*. Vemos cómo la negación de la capacidad de la razón para conocer la esencia del hombre y su fin es un motivo por el cual rechazar la teleología en el dominio de la ética.

Por otra parte, en la pérdida de la idea de *telos*, la noción de libertad moderna tiene también algo que decir. Para entender la relación que aquí establecemos entre libertad y *telos*, nos puede ayudar la diferencia que Francis Slade señala entre las nociones de

---

<sup>79</sup> Cf. MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, p. 76.

<sup>80</sup> *Ib.*, p. 78. Los paréntesis son nuestros.



propósitos y fines.<sup>81</sup> A juicio de Slade, decir que un agente tiene un propósito, es lo mismo que decir que tiene una intención que le lleva a determinarse a ejecutar ciertas acciones con el objetivo de alcanzar tal propósito. En este sentido, el origen del propósito está en la voluntad del agente, él lo quiere y se determina por ello. Sin embargo, el fundamento del fin, entendido como *telos*, no reside en que el agente lo quiera o lo deje de querer, no se trata de un acto de la voluntad. Estamos entendiendo aquí fin como la finalización o realización de algo, como un continuo estado de perfección al que tiende la persona, la cosa, la acción, por su propia naturaleza o esencia. Por eso, podemos afirmar que los fines son dados, no elegidos, porque ni los seres humanos, ni las cosas mismas pueden elegir en qué consiste su naturaleza. Cuando la noción de libertad, entendida como radical autonomía del ser humano, gana plausibilidad entra en conflicto con la idea de aceptar unos fines que se consideran impuestos, con independencia del origen de tal imposición.

En definitiva, bien porque la razón ya no es capaz de conocer la esencia y el fin de la naturaleza humana, bien porque la idea de admitir un fin con estas características sea incompatible con la noción moderna de libertad, se pierde de vista la noción de bien vinculada con la idea de *telos* en la explicación teórica. Y este olvido provoca una gran confusión. Sostenemos que en la práctica y por nuestra manera de actuar, consideramos que la naturaleza humana tiene una finalidad, aunque no la reconozcamos explícitamente o sea difícil de articular. En este sentido, al rechazar teóricamente la noción de *telos* como aquello a lo que apunta nuestra vida para su realización, nuestra posible argumentación ética se verá en grandes dificultades, porque no seremos capaces de dar cuenta de aquello que, siendo bueno en sí mismo (nuestro fin), no podemos evitar intentar alcanzar. Estamos de acuerdo con Taylor en que esta situación provocará graves confusiones porque se produce una brecha entre lo que podemos explicar teóricamente y lo que de hecho vivimos y experimentamos en la práctica.

---

<sup>81</sup> Cf. SLADE, F.: "End and purposes", en *Final Causality in Nature and Human Affairs*, The Catholic University Press, Washington DC, 1997.

### **3.1.2.3. Justificaciones metafísicas problemáticas**

Otra de las grandes motivaciones epistemológicas para establecer una teoría moral que no haga ninguna referencia al bien es, como apunta Taylor, la dificultad en ponerse de acuerdo acerca de las fuentes morales de las que emanan las exigencias morales que reconocemos. Este hecho se traduce en el rechazo de la visión metafísica que estaría vinculada con la noción de bien porque resulta problemático articular una teoría metafísica que justifique conceptos de naturaleza normativa. En efecto, toda doctrina ética que haga de la noción del bien humano su concepto básico tendrá que justificar tales conceptos metafísicos.<sup>82</sup> Sin embargo, las teorías éticas que se apoyan en reglas y procedimientos, al hacer referencia a lo correcto y a lo obligatorio, no tienen que hacer frente a esta dificultad, o eso creen quienes suscriben tales teorías. Como mostraremos más adelante, este argumento, a juicio de Taylor, no se sostiene porque en el fondo también las teorías procedimentales se apoyan en alguna noción fuerte de bien. A estas alturas de nuestra reflexión, es sencillo ver que la libertad, entendida como autonomía, es uno de estos bienes. Pero precisamente, y aquí está de nuevo la confusión, la libertad así entendida requiere que tales fuentes sean negadas.<sup>83</sup>

Si recapitulamos lo que hemos visto hasta aquí, nos encontramos con un conjunto complejo de motivaciones morales y epistemológicas detrás de esta comprensión reducida de la moralidad, sin ninguna relación con el bien y centrada en los criterios que nos ayuden a extraer sólo y todas las acciones que estamos obligados a realizar. Por una parte, hemos señalado una serie de motivaciones morales que otorgan primacía a la afirmación de la vida corriente y a las exigencias de la benevolencia práctica, aplicadas desde la perspectiva de la igualdad. Estas consideraciones tienen prioridad respecto a las cuestiones de la vida buena, si es que alguna vez llegan a plantearse. Además, nuestro filósofo menciona las exigencias epistemológicas heredadas de la revolución científica, que privilegian un modelo de validación racional y rechazan los lenguajes éticos que empleen propiedades relacionadas con los sujetos. Si a esto se suman las exigencias de la razón desvinculada, con sus aspiraciones al rigor y la claridad, el rechazo de la teleología y la comprensión de la libertad como autonomía, se refuerza la necesidad de alcanzar un

---

<sup>82</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 347 y JAV, p. 25.

<sup>83</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 670.

código de conducta a partir del cual generar todas y sólo acciones obligatorias.<sup>84</sup> En general, Taylor ve en este modo de pensar sobre los asuntos morales un ejemplo paradigmático de lo que supone el racionalismo moral tan característico de nuestro mundo.<sup>85</sup>

### **3.2. Consecuencias para la experiencia moral**

Obviamente, la reducción de la comprensión de la moral no dejó las cosas como estaban dentro de la reflexión ética, para bien o para mal.<sup>86</sup> Precisamente, el trato de la motivación de la acción fue uno de los aspectos que cambiaron, a juicio de Taylor, con respecto a las teorías éticas antiguas. La cuestión fundamental para aquellos filósofos era la pregunta sobre lo que se ama.<sup>87</sup> La respuesta apuntaba a dos posibles “objetos” susceptibles de ser amados. Por un lado, la razón, las Ideas o el verdadero orden de las cosas podía constituir el foco de atracción o, por otro lado, podían serlo los deseos y las apariencias. Desde el tipo correcto de amor, es decir, a partir de la motivación apropiada, se podía identificar la acción correcta. Vemos cómo, en estas posiciones, la motivación que subyace a las acciones es ciertamente relevante.

Con la llegada de la modernidad y el modo de proceder del racionalismo moral, la dirección se invirtió. Desde esta perspectiva, argumenta Taylor, se establecen los principios desde los cuales se puede seleccionar la acción correcta y no se hace ninguna referencia a la motivación subyacente desde la que se debería originar tal acción.<sup>88</sup> Dentro de esta perspectiva ya no tiene sentido preguntarse sobre lo que amamos. El interrogante de si el principio a partir del cual se generan las acciones obligatorias es digno de nuestro

---

<sup>84</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Perils of Moralism”, p. 347.

<sup>85</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 58.

<sup>86</sup> En este sentido apunta Thiebaut: “La cuestión importante, señala Taylor, no es el lamento de la pérdida, sino en qué situación sin retorno nos deja la mencionada reducción moderna y cuáles son las maneras como podemos recuperar, desde esa herencia, una visión de nuevo más compleja y más adecuada de nuestra estofa moral.” (THIEBAUT, C.: “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, p. 127.) Desde nuestro punto de vista, la posición de Taylor no considera que estemos en una situación sin retorno. Precisamente intenta llevar a cabo una recuperación de algunos de estos aspectos olvidados.

<sup>87</sup> Para Platón, el asunto sobre la calidad de la voluntad estaba incluido en la pregunta sobre lo que amamos. Como señala Taylor, lo que ahora llamamos calidad de la voluntad para los antiguos se trataba de distinguir entre un amor superior o inferior. (Cf. TAYLOR, C.: “A Catholic Modernity?”, p. 120.)

<sup>88</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 58.

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

amor, o si suscita nuestra lealtad, no tiene cabida en este tipo de éticas porque estas consideraciones no son las que determina la corrección de la acción.

Sin embargo, creemos que omitir este aspecto supone un gran empobrecimiento para la experiencia moral. Cuando el motivo que el agente tiene para obrar está constituido por un estado de cosas, o una idea, o un objeto, digno de amor y lealtad, se pueden plantear ciertas reflexiones morales que de otro modo no serían posibles. En efecto, no sólo la motivación correcta permite identificar la acción correcta, sino que también es posible describir al sujeto desde una perspectiva moral de manera diferente a como lo hacemos cuando lo que le motiva a actuar es únicamente la obligación.

En el capítulo tercero de este trabajo, hemos destacado la importancia de la articulación del bien, ya sea éste un bien vital o un bien constitutivo. Esta descripción del bien, sostiene Taylor, no sólo ayuda a definir mejor cómo queremos ser y qué tenemos que hacer, sino que también nos inspira y mueve a querer ese bien.<sup>89</sup> De este modo, la incapacidad de articular el bien de las teorías morales que se centran sólo en la obligación, lleva consigo una pérdida de la comprensión de cómo el amor al bien nos motiva o nos mueve a actuar. Sin duda que el sujeto siempre tiene motivos para actuar, pero no es lo mismo el hecho de obrar movido por una obligación, que hacerlo impulsado por el amor al bien que encierra tal acción. Como profesor, uno puede verse movido a corregir exámenes, cosa tediosa que le desagrada, porque es su obligación como docente; o puede encontrar su motivación para llevar a cabo esta tarea en la esencia misma de la educación, ayudar a sus alumnos a conocer más y mejor la verdad, lo cual le apasiona.

Que estos motivos son diversos lo podemos constatar por el empuje que suponen para la voluntad, en este caso la del profesor. Cuando se ama intensamente la razón o el motivo que mueve a hacer una cosa por el bien encerrado en ella, la voluntad se determina más rápidamente y pone más ahínco en llevarlo adelante. Sin embargo, cuando el motivo es más o menos indiferente, como ocurre al obrar por obligación sin que se capte la bondad desde y por la que se obra, el sujeto carece de la fuerza motivacional de la que de otro modo podría gozar. Perder esto de vista, es decir, no considerar la relación que hay entre el amor al bien y la fuerza que esto supone para la voluntad a la hora de actuar, implica dejar a un lado un aspecto fundamental de nuestra experiencia moral.

---

<sup>89</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 73

Pero, mientras decimos esto, no pretendemos llegar a la conclusión de que las consideraciones que motivan para obrar, dignas de amor y lealtad, son contrarias o se sitúan en un ámbito diverso a las consideraciones relacionadas con la obligación. Sin duda que el contenido de una obligación puede ser un objeto digno de amor y lealtad. Por ejemplo, las obligaciones que me imponen la justicia pueden ser, ciertamente, muy nobles en sí mismas y dignas de este amor. De nuevo, el error o la limitación que vemos encerrado en las teorías éticas que Taylor está describiendo es esta dicotomía tan radical entre ambos principios para la motivación, los cuales no están reñidos.

Taylor en sus escritos, por regla general, habla de la calidad de la motivación moral. A pesar de la importancia que otorga al tema de la motivación, nos llama la atención que no ofrezca una reflexión explícita acerca de la voluntad en términos más generales, como ya hemos hecho manifiesto anteriormente. Sostenemos que no presta tanta atención a otros aspectos que, yendo más allá de la motivación, se relacionan también con esta capacidad. Por ejemplo, cuando decimos de alguien que tiene mucha fuerza de voluntad, ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿hay que entender que una persona así siempre está muy motivada para actuar? ¿Y qué ocurre cuando, aún teniendo motivos, la voluntad no se resuelve a actuar? La motivación es un aspecto esencial, pero hay facetas relacionadas con la voluntad que no aparecen, a nuestro entender, suficientemente estudiadas en las reflexiones de Taylor.

Como decimos, una consecuencia de la reducción de la moral es la tendencia a no dar cuenta de la motivación que el agente tiene a la hora de actuar. Este olvido también tiene que ver con el rechazo de los contrastes cualitativos. Como sostiene Taylor, estas distinciones nos ayudan a articular el punto moral de nuestras acciones, hacer explícito en qué consiste su bondad o maldad, incluso su obligatoriedad.<sup>90</sup> Desde el paradigma científico naturalista, el cual exige explicaciones absolutas de aquello que estudia, apelar a términos que tengan que ver con las virtudes o cierta excelencia para explicar una conducta, o caracterizar una acción como siendo superior o más noble que otra puede resultar epistemológicamente problemático. Precisamente el problema surge por el hecho de que tales términos hacen referencia a propiedades relacionadas con la experiencia del

---

<sup>90</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 123.

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

sujeto.<sup>91</sup> Sin duda, una consecuencia del rechazo de estos términos es el empobrecimiento del lenguaje ético.

Así pues, como ya hemos expresado en el capítulo anterior, emplear los términos valorativos que permitan hacer contrastes, es algo inevitable en nuestra experiencia moral. Siempre que calificamos o comparamos dos acciones o modos de vida desde un punto de vista moral, lo hacemos sosteniendo que uno es superior o inferior que el otro; o que un sentimiento es más noble o vulgar que otro; o que es más admirable frente a otro que nos deja indiferentes.<sup>92</sup> Esta caracterización por contrastes es la que está involucrada en la evaluación fuerte. Por ejemplo, al comparar las vidas y acciones de la Madre Teresa de Calcuta y de Hitler, difícilmente se hará una estimación que no haga uso de tales contrastes valorativos. Siempre se pueden deformar mucho el discurso y las mentes, pero la experiencia natural y espontánea nos muestra que es así. De este modo, si estas teorías morales cierran el acceso a ciertos lenguajes éticos, y ya no se nos permite emplear los términos que hacen referencia a virtudes y valores, se hará mucho más difícil, por no decir imposible, la tarea de articular nuestra experiencia moral en el modo en que de hecho la vivimos.

Una tercera consecuencia de esta asimilación de la moral con acciones obligatorias derivadas de un criterio único, además del olvido de la motivación y del empobrecimiento del lenguaje ético que ya hemos señalado, es concebir la moral como autosuficiente. Esta autosuficiencia se traduce en que, a la hora de ofrecer los principios de la acción obligatoria, se cree que estos pueden ser definidos independientemente de cualquier visión particular de la vida buena.<sup>93</sup> Sin embargo, esta idea que en principio resultaría coherente, a Taylor le parece un supuesto falso. Para refutar esta posición que pretende separar los principios de la acción obligatoria de cualquier modo de vida, basta con prestar atención a los principios morales que son aceptados actualmente de modo más o menos general en las sociedades occidentales.

Según argumenta nuestro filósofo, estos principios en función de los cuales la gente intenta vivir, privilegian en el fondo un modo de vida concreto, aunque no se afirme explícitamente. En efecto, vivir conforme a ellos expresa un ideal moral y, por lo tanto,

---

<sup>91</sup> Cf. TAYLOR, C.: DG, p. 242.

<sup>92</sup> Cf. *Ib.*, p. 234.

<sup>93</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 201.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

sostienen una visión muy particular de la vida buena.<sup>94</sup> Entre los principios que Taylor señala se encuentran el universalismo, el humanitarismo y la igualdad. De un modo u otro, a través de las instituciones públicas, a través de los medios de comunicación y eslóganes publicitarios, a través de modelos de conducta presentados en la gran pantalla o en la literatura, se nos insta a vivir conforme a estos principios, como si al hacerlo tuviéramos acceso a un modo de ser superior. En el fondo, la pretendida autosuficiencia de la moral no se sostiene porque aquellas acciones que estamos obligados a hacer, y que están en consonancia con esos principios morales generales, formarían parte de una forma de vida privilegiada. Más adelante veremos cómo Taylor emplea este argumento para sostener la conexión inevitable entre ética y moral.

Otro aspecto negativo detrás del intento de unificar nuestra visión moral en torno a una única consideración o razón básica desde el cual generar las acciones obligatorias, es la homogeneización de la naturaleza del pensamiento moral.<sup>95</sup> Refiriéndose al modo de proceder utilitarista y al formalismo kantiano, Taylor sostiene:

La unidad de la moral es una cuestión que está conceptualmente decidida desde el principio sobre la base de que el razonamiento moral es equivalente solamente a calcular consecuencias para la felicidad humana, o determinar la aplicabilidad universal de máximas, o algo de este tipo.<sup>96</sup>

Esta “unidad” es muy distinta de la unidad que proponía Aristóteles en su teoría ética. Para él es posible hablar de un único bien completo porque nuestra condición humana exige que la disparidad de bienes que perseguimos sea coherentemente combinada y en proporciones adecuadas en una única vida. En este sentido, el impulso hacia la unificación, lejos de ser una característica esencial de la moral, es más bien una característica peculiar de la filosofía moral moderna.<sup>97</sup> Conviene aclarar que Taylor no sostiene que los criterios o los códigos desde los que se generan las acciones que estamos obligados a realizar sean superfluos para la reflexión y experiencia moral. Desde luego que la atribución universal de personalidad moral<sup>98</sup> es válida y nos impone una serie de

---

<sup>94</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 203.

<sup>95</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 118-119.

<sup>96</sup> TAYLOR, C.: DG, p. 233.

<sup>97</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 149 y FY, p. 119.

<sup>98</sup> Con respecto a este principio, Taylor sostiene que es la intuición (*insight*) más fundamental de la civilización moderna occidental. Hablar de atribución universal de personalidad moral es lo mismo que afirmar que en lo que concierne a asuntos éticos fundamentales, cada persona debe contar, y todos deben contar del mismo modo. (Cf. TAYLOR, C.: DG, p. 231.)

obligaciones que no podemos ignorar. Pero afirma que hay otros aspectos que también deben considerarse como ideales o metas morales, como por ejemplo aquellos que tiene que ver con la excelencia personal, que escaparían a este modo de articular las consideraciones morales en torno a una base única.<sup>99</sup>

Efectivamente, la simplificación y homogeneización del ámbito de la moral que se hace en nombre del criterio único supone, a su vez, la exclusión de otros ideales morales. Taylor afirma que la tendencia a unificar las cuestiones morales en torno a una única base o criterio implica conceder prioridad a ciertas cuestiones frente a otras. (En el apartado 4.1. veremos cómo esta prioridad se concede a lo justo o lo correcto a expensas del bien.) Al hacer esto se cree que lo que constituye la moral son precisamente las consideraciones que se han unificado en torno a esa base, en concreto, aquellas que tienen que ver con la justicia y la benevolencia. De este modo, puesto que a las exigencias relacionadas con la propia realización y la excelencia personal no surgen de tal criterio, quedarían excluidas de las consideraciones morales.

Sin embargo, al conceder importancia a priori a una serie de cuestiones frente a otras, se originan situaciones conflictivas. Por ejemplo, podría ocurrir que las demandas más triviales hechas en nombre de la justicia y la benevolencia, puesto que son las cuestiones prioritarias, quedaran por encima de otras que fueran verdaderamente significativas en relación a la propia realización y a la vida buena del sujeto. Pongamos por caso que alguien tiene que decidir entre hacer un favor a un amigo o emplear ese tiempo trabajando en el proyecto del cual depende su promoción profesional. Desde las exigencias hechas en nombre de la benevolencia, se vería impelido a hacer el favor a su amigo para socorrerle en la necesidad que tiene. En cambio, las exigencias hechas en nombre de la realización personal empujarían a obrar lo segundo. Ante situaciones como estas, en las que entran en conflicto una serie de demandas que parecen empujar en direcciones opuestas, es necesario tener un sentido de los bienes que están en juego en una u otra decisión, y sopesar lo que supone cada uno para saber qué hacer finalmente. De este modo, si el favor que mi amigo me pide es de lo más trivial, mientras que aquello que tengo que hacer es muy relevante para mi carrera profesional, está bastante claro dónde se sitúa la cuestión más significativa.

---

<sup>99</sup> Cf. TAYLOR, C.: DG, p. 233.



#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

Pero incluso, atendiendo sólo a cuestiones morales vinculadas con la justicia y la benevolencia, siempre habrá casos más triviales que otros. En estos casos es necesario discernir de algún modo qué es lo verdaderamente importante en esa circunstancia concreta.<sup>100</sup> ¿Se trata de la misma importancia cuando me acusan de haber repartido injustamente los cargos de limpieza entre los amigos que compartimos el piso o cuando, como juez, condeno a un sujeto que sé a ciencia cierta que es inocente? De este modo resulta imposible igualar todas las cuestiones que tienen que ver con la justicia y la benevolencia en una única categoría y tomar una decisión sin ninguna referencia a algo externo a ellas. Cuando se tiende a homogeneizar el ámbito de la moral, concluye Taylor, se pierden de vista cuestiones significativas en nuestra experiencia moral y se deja de reconocer la pluralidad de bienes que están en juego.

En definitiva, vistas las distintas consecuencias y limitaciones que se siguen de reducir la moral a cuestiones de obligación generadas a partir de un único criterio, nos damos cuenta de que lo que se está produciendo es una enorme distorsión en el modo de comprender nuestra experiencia y pensamiento moral. Concretamente hemos señalado cuatro aspectos: i) la transformación del trato que se da al asunto de la motivación de la acción, ii) el empobrecimiento de lenguaje ético para dar cuenta del punto moral de las acciones, iii) la autosuficiencia de la moral con respecto a asuntos sobre la vida buena y iv) la homogeneización de las categorías morales.

Aun así, no queremos concluir este apartado sin apuntar a un aspecto positivo. Efectivamente, al centrar el asunto moral en torno a aquellas acciones obligatorias que debemos a los demás estamos, de algún modo, concediendo un lugar relevante a los otros dentro de la reflexión moral. Esto, visto desde una perspectiva concreta, puede ser traducido como una crítica al individualismo ético porque los demás suponen para uno mismo algún tipo de exigencia que está más allá del propio individuo. Además, es posible vislumbrar la relación que se existe entre la vida buena y el papel que los demás tienen en este fin. La historia, y en concreto el período de la modernidad, nos enseñan al poner el acento en la benevolencia práctica, que el prójimo tiene cierto papel en lo que significa la vida buena para el hombre.<sup>101</sup> No a nivel instrumental, en el sentido de que los demás son medios que yo empleo para satisfacer mis necesidades, sino en un sentido mucho más

---

<sup>100</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 63.

<sup>101</sup> Esto en sí mismo no es nada nuevo, ya alguien antes de la modernidad propuso que la plenitud de la vida se encontraba en el amor a Dios y al prójimo.

profundo y esencial. Para que la vida merezca la pena ser vivida los demás han de estar presentes desde el principio. Es su condición de posibilidad en el nivel más material y básico de la vida, pero también en el más alto y profundo que tiene que ver con el sentido de la existencia. Concretamente, los grandes interrogantes acerca del sentido no se pueden resolver en solitario. A partir de la condición dialógica, rasgo esencial del ser humano según sostiene Taylor, como presentábamos en el capítulo tercero, es fácil ver cómo los demás tienen un papel imprescindible para que el ser humano pueda alcanzar la plenitud de su vida. De hecho, nuestro filósofo también afirma que la idea de algunas personas sobre una vida plena y significativa es una existencia volcada en el servicio a los demás.<sup>102</sup> Ciertamente la historia nos ofrece múltiples ejemplos de personas que han unido en su existencia las exigencias de la realización personal y las demandas que establecen los demás en nombre de la benevolencia y la justicia.

Volvemos a recalcar que al poner de relieve las limitaciones que tienen las teorías éticas que se centran en códigos de conducta, no estamos rechazando, como Taylor tampoco lo hace, la validez que tales códigos puede tener en ciertos momentos en los cuales su aplicación es válida. Sin embargo, nos damos cuenta de la necesidad que tenemos de contar con otros recursos que nos permitan articular y dar cuenta de las aspiraciones que las personas tienen a la integridad o a la excelencia personal.<sup>103</sup> Tales aspiraciones, legítimas en sí mismas y cargadas de connotaciones morales, están directamente relacionadas con las cuestiones éticas que tienen que ver con la realización personal y la vida buena.

Una vez que hemos presentado en qué consiste la reducción del ámbito de la moral según Taylor, las causas que han provocado tal reducción y las consecuencias que se derivan de todo esto para la experiencia moral, queremos exponer el modo en que actualmente se plasma esta situación en el debate que se establece entre teorías éticas procedimentales y teorías éticas sustantivas. Como Taylor pondrá de manifiesto, son precisamente las teorías procedimentales las que contienen las limitaciones de las que venimos hablando. Sin embargo, pese a su insistente crítica veremos que su intención final no es el rechazo absoluto de tales teorías, sino ofrecer una propuesta más completa de las

---

<sup>102</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 136.

<sup>103</sup> Como veremos en el próximo capítulo, ante las limitaciones del proceso deliberativo de las teorías procedimentales, más que contar con un criterio único, lo que se necesita para deliberar adecuadamente según la propuesta de Taylor es la *phronêsis*, entendida en sentido aristotélico.

mismas al introducir alguna consideración sustantiva acerca de su contenido. En esta dirección apuntará en su consideración de la propuesta ética de Habermas.

#### **4. Éticas procedimentales y éticas sustantivas**

En los apartados anteriores hemos presentado la reducción que se produce en el ámbito de la ética por el hecho de conceder a la moral la única función de ser guía para la acción. Desde esta perspectiva, la tarea de una teoría moral consiste en señalar las acciones que estamos obligados a realizar, generadas a partir de un criterio único o a partir de un código de normas fijado de ante mano. En general, las teorías que cumplen tales requisitos suelen compartir una concepción procedimental de la ética.<sup>104</sup> Que se emplee el término “procedimental” o “sustantivo” tiene que ver con la descripción de razón que subyace en dicha teoría ética, y con papel que juega la noción de bien dentro de ella.<sup>105</sup>

En el segundo capítulo de este trabajo apuntábamos a la transformación ocurrida en modernidad desde una comprensión de la razón en términos sustantivos, a otra en términos procedimentales.<sup>106</sup> Allí indicábamos que se considera la razón de los agentes de forma sustantiva cuando el criterio de racionalidad es que el sujeto capte y comprenda las cosas correctamente. El contenido, aquello que se capta, es fundamental. La diferencia con la razón entendida procedimentalmente estriba en que el pensamiento correcto no es definido por la verdad sustancial a la que llega, sino por el modo o el procedimiento que emplea para pensar.

La filosofía de Aristóteles nos proporciona un paradigma (de una ética sustantiva): su ética proviene de un concepto de la vida buena. Kant es el representante más importante de las concepciones formales, argumentando que deberíamos determinar la vida buena no en términos de sus contenidos, a saber, como una forma de vida que debe ser realizada. Más bien, determinamos qué es lo correcto en base al procedimiento que adoptamos para

---

<sup>104</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 130.

<sup>105</sup> De lo que acabamos de mencionar no se debe concluir que estos dos aspectos, a saber, en qué términos se describe la razón y el papel que desempeña el bien, separen nítidamente las éticas procedimentales de las éticas sustantivas. Como señala Thiebaut, existe una sutil y a veces borrosa frontera entre una racionalidad ética sustantiva y una procedimental que está atravesada por diversidad de problemas y de posiciones filosófico-políticas, y cuyas ubicaciones no están aún suficientemente claras. (Cf. THIEBAUT, C.: “Charles Taylor o la mejor de nuestro retrato moral”, p. 122.)

<sup>106</sup> Al respecto véase el apartado 4 del segundo capítulo.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

decidir qué deberíamos hacer. Este proceso es lo supuestamente racional. La racionalidad como la perfección del procedimiento, i. e. racionalidad procedimental, es entonces el concepto fundamental y no, como en la obra de Aristóteles, la vida buena.<sup>107</sup>

El determinar si una teoría ética debe ser sustantiva o procedimental supone para Taylor el primer interrogante metaético que hay que solucionar si se quiere acertar con la propuesta ética adecuada (sobre todo en cuanto a teorías de la justicia se refiere).<sup>108</sup> Prestando atención a las éticas procedimentales, Taylor observa que podría haber una serie de buenas razones, tanto morales como epistemológicas, para aceptarlas. Entre ellas señala que este tipo de éticas, aparentemente, evita los problemas epistemológicos que conlleva definir en qué consiste la vida buena, ya que no hace de esta noción un asunto relevante, a diferencia de las éticas sustantivas que, como acabamos de señalar, están informadas por tal concepto. Además, al guardar silencio sobre este tema, parece que encajan mejor con la idea de libertad radical que sostenemos hoy en día. A partir de esta concepción de libertad se afirma que el hombre debe regular su vida imponiéndose órdenes que están de acuerdo con la racionalidad.

El fijar un objetivo sustantivo a priori en la vida es deformar o desvalorizar esta actividad que consiste en construir un orden que uno se impone a sí mismo. Pues las normas con que esta actividad debe también estar de acuerdo, son las de la racionalidad procedimental. Por consiguiente, las únicas normas a priori que la vida humana puede estar obligada a satisfacer, y que respetan siempre su libertad, son las normas procedimentales.<sup>109</sup>

Finalmente, una tercera razón a favor de estas teorías, especialmente presente en la propuesta de Habermas según el parecer de Taylor, es que sólo una ética formal puede

---

<sup>107</sup> TAYLOR, C.: "Language and Society", en HONNET, A. y JOAS, H. (Eds.): *Communicative Action, Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, The MIT Press Cambridge, Cambridge, 1991, p. 30. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo la sigla LS. El paréntesis es nuestro.

<sup>108</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Lo justo y el bien", p. 72. Una teoría metaética es aquella que se refiere a la forma de una teoría moral y no a su contenido. Según Taylor, en la filosofía analítica está arraigada la idea de la independencia del ámbito metaético con respecto al contenido de la teoría ética. De este modo, se postula que se pueden establecer verdades metaéticas antes de dar cuenta de las cuestiones sustanciales. Con otras palabras, la forma de una teoría moral podría definirse gracias a una serie de argumentos independientemente del contenido de tal teoría. Un ejemplo de este modo de proceder es, según Taylor, la dicotomía hecho/valor. Esta idea se presentaba como una verdad a priori, cuando en el fondo no es una verdad anterior a una postura moral concreta propia de la modernidad. (Cf. *Ib.*, p. 66.) Esta independencia entre metaética y el contenido ético está detrás de la creencia liberal que sostiene que una teoría de la justicia debe ser universalista. En su artículo "Lo justo y el bien" trata de sacar a la luz las confusiones que subyacen en esta creencia y que divide a liberales y comunitaristas.

<sup>109</sup> TAYLOR, C.: "Lo justo y el bien", pp. 70-71 y JAV, p. 26.

distanciarse de las formas de vida propias de una cultura particular.<sup>110</sup> Es precisamente la definición de la vida buena lo que parece estar más vinculado con los ideales y valores de una sociedad y cultura concreta. De este modo, este tipo de teorías estarían más cerca de alcanzar el deseado ideal de universalidad y distancia crítica que se espera de la ética en la modernidad.

En resumen, el objetivo de una teoría ética vinculada con una concepción procedimental es dar cuenta del comportamiento correcto de las personas en función del deber establecido conforme a un procedimiento racional determinado. Esta norma apela a criterios de acción universalmente válidos y justificables en términos racionales, y deja fuera de la explicación de la conducta de los individuos cualquier noción de bien, ya que se considera que tal noción no es universalmente válida ni justificable racionalmente.

Sin embargo, a pesar de las “ventajas”, Taylor sostiene que cualquier ética procedimental resulta finalmente incoherente. Esta debilidad se pone de manifiesto cuando los que sostienen tales teorías tienen que dar cuenta de la base que sustenta la jerarquía de aquello que valoran<sup>111</sup> o enfrentarse a las exigencias que requiere la justificación.<sup>112</sup> En ese momento, para poder dar razones de por qué se tiene la obligación de actuar de acuerdo con una norma particular, Taylor cree que es inevitable apelar a alguna noción de bien que lo justifique. O, empleando sus propios términos, “es una cuestión que uno sólo puede responder con ‘valoraciones fuertes’.”<sup>113</sup> Si se quiere justificar la preferencia por la comprensión racional que subyace en la propuesta de Habermas, por ejemplo, habrá que mostrar, como argumenta Taylor, por qué el valor que se concede a tal comprensión es tan grande y tan relevante que debería ser preferido a todos los demás propósitos que uno pudiera perseguir. De este modo, afirma Taylor, el

---

<sup>110</sup> Cf. TAYLOR, C.: LS. p. 30. En este artículo Taylor presenta la propuesta de Habermas acerca de una teoría de la sociedad a la luz de una filosofía del lenguaje. Según la lectura que hace Taylor del trabajo de *La teoría de la acción comunicativa*, Habermas sugiere que la base apropiada para el ideal de racionalidad pasa por buscar razones dentro de un horizonte de comprensión común compartido por todos. Es decir, debemos encontrar razones dentro de este horizonte aceptado por todos si queremos alcanzar un consenso en los asuntos que están en disputa. El propio Taylor valora positivamente la propuesta de Habermas como excepcionalmente original y ve en la ética del discurso una propuesta para superar la razón entendida de forma monológica. Sin embargo, la mayor debilidad que observa es que Habermas se limita a sí mismo a una ética puramente procedimentalista.

<sup>111</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 349 y “Lo justo y el bien”, p. 72.

<sup>112</sup> Cf. TAYLOR, C.: LS, p. 31.

<sup>113</sup> *Ib.*, p. 30.

alcanzar la comprensión racional tiene primacía respecto a otros propósitos debido a un concepto sustantivo que se tiene de la vida humana.<sup>114</sup>

Desde el momento en que se propone una visión del pensamiento moral centrada sólo en determinar los principios de la acción, considerando que la acción correcta debería ser siempre justificable racionalmente, no hay forma de captar la comprensión del bien intenso que está ahí implicado, y de este modo, se pierde el sentido de fondo que resulta clave para la vida moral, de que en ello hay algo incomparablemente importante.<sup>115</sup> Por este motivo Taylor considera que estas teorías se equivocan a la hora de entender la naturaleza y la lógica específica de la vida moral. Es más, caracteriza como una gran confusión a nivel metaético el hecho de que las éticas procedimentales nieguen la tesis de que toda ética está fundada sobre un concepto fundamental de bien.<sup>116</sup> De este modo, la única forma de dar una respuesta convincente deberá apuntar a una cierta comprensión de la vida humana. Es decir, se apoyarán en alguna doctrina positiva del hombre y por tanto del bien.<sup>117</sup>

Kant nos ofrece un claro ejemplo de esta situación. Desde su perspectiva, lo característico del hombre es el obrar racional y la dignidad vinculada a ello. Para el filósofo prusiano es precisamente esto lo que en el universo tiene un valor infinitamente superior a todo lo demás. Este obrar tiene que ver con un cierto tipo de procedimiento racional y esto es lo que tiene la primacía. La libertad vinculada con este proceder racional es nuestro mayor bien. Y podemos añadir que incluso se siguen empleando contrastes cualitativos puesto que Kant caracteriza ese obrar racional como “infinitamente superior.”

Incluso Kant, yo creo, vuelve a una ética sustantiva. (...) Como actor, puedo siempre hacer la pregunta de por qué debería proceder según una norma particular, a saber, racionalmente. ¿Por qué debería ser una norma que no puedo negar? Esta es una pregunta que sólo se puede resolver con ‘valoraciones fuertes’. Kant, por ejemplo, responde con su concepto de un ser racional para quien la dignidad es lo apropiado. Como

---

<sup>114</sup> Cf. TAYLOR, C.: LS, p. 31.

<sup>115</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, pp. 132-133.

Respecto a la noción de importancia como categoría necesaria dentro de la moral, Taylor alude a B. Williams como el autor que puso de manifiesto el olvido de esta noción en el sistema de la moralidad. Sin embargo, creemos que prestar atención a la propuesta de Hildebrand es ciertamente más iluminador. Como señala Palacios, el filósofo alemán se sirvió de esta noción para descifrar la esencia del valor. La importancia fue concebida por Hildebrand como aquello que hace capaz a un objeto de motivar voliciones o tomas de posición afectivas en un sujeto. Así, distingue tres categorías de importancia: la de lo que produce satisfacción meramente subjetiva, la de lo importante en sí mismo, y la de lo objetivamente bueno para una persona. (Cf. PALACIOS, J. M.: “Memoria de Dietrich von Hildebrand”, en *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 137.)

<sup>116</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 337.

<sup>117</sup> Cf. *Ib.*, p. 349 y JAV, p. 28.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

consecuencia, su ética en última instancia refiere a un concepto sustantivo: como *somos* seres racionales, deberíamos actuar en consonancia con esto, es nuestra naturaleza.<sup>118</sup>

De este modo, Taylor concluye que en las teorías procedimentales sigue existiendo cierta lógica sobre la naturaleza, el *telos* y el bien del hombre. La diferencia, entonces, con las éticas sustantivas reside en que aquéllas no hacen de estos términos el asunto central de sus reflexiones, sino que son categorías que se han visto desplazadas.<sup>119</sup> En su empeño por aclarar la motivación que hay de fondo con el fin de salir de las confusiones en las que estas teorías nos colocan, Taylor afirma:

Si la ética procedimental está de hecho alimentada secretamente por un concepto de bien, entonces obviamente se sigue que la no reconocida motivación también permanece mal comprendida, y eso da lugar a varias confusiones.<sup>120</sup>

Efectivamente, nos damos cuenta de que cualquier teoría ética procedimental en el fondo está motivada por un fuerte compromiso con los bienes específicos de la modernidad: la justicia, la benevolencia, la igualdad, la libertad, el universalismo, etc.<sup>121</sup> Por ejemplo, una teoría que concede a las reglas la última palabra, satisface las aspiraciones modernas de libertad y universalidad puesto que serán las mismas para todos. Pero lo que estas teorías no reconocen abiertamente es que privilegian tener un código de normas porque eso es lo que corresponde con los bienes que en definitiva sostienen: la libertad y la universalidad. De este modo, tenemos aquí un conflicto típicamente moderno, propio de las teorías éticas procedimentales, entre los parámetros morales que sostienen y la falta de reconocimiento respecto a las fuentes de donde dimanen. Según Taylor, las diferentes teorías éticas procedimentales que van desde Bentham a través de Kant hasta Rawls, Dworkin y Habermas, son formas diversas de sostener la noción moderna de libertad.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> TAYLOR, C.: LS, p. 30.

<sup>119</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 349.

<sup>120</sup> *Ib.*, p. 338.

<sup>121</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, pp. 670-671.

<sup>122</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 349.

#### 4.1. Relación entre lo justo y el bien

Además del concepto de racionalidad subyacente, otro aspecto que diferencia a las éticas sustantivas de las procedimentales es la relación que establecen entre lo justo<sup>123</sup> y el bien. En este sentido, una teoría procedimental hace de lo justo su categoría fundamental, mientras que una propuesta sustantiva hace prioritaria la noción de bien. Visto desde cierto punto de vista, el paso a una ética de la acción obligatoria es descrito, según señala Taylor, como un modo de conceder prioridad a lo justo sobre el bien.<sup>124</sup>

Cuando se concede primacía a lo justo, el bien puede ser tratado de dos maneras. Podría ocurrir que se omita cualquier uso explícito de esta noción, o bien podría evitarse el reconocimiento de que sea un concepto ético significativo.<sup>125</sup> En cuanto a la primera posibilidad, el rechazo de la noción de un bien fuertemente valorado que entre en juego a la hora de determinar las acciones obligatorias puede atribuirse al utilitarismo de Bentham, pero no a la propuesta de Kant, como hemos indicado en el apartado anterior.

Sabemos que Kant admitió alguna idea de bien cuando hizo la distinción entre las acciones hechas por deber y las hechas por inclinación. La diferencia entre estas acciones está basada en una distinción de los motivos de fondo: el deseo de felicidad frente al respeto a la ley moral. Para Kant, a diferencia de los utilitaristas, los motivos no son homogéneos porque él entiende que hay cualidades muy diferentes de la voluntad, las cuales dan lugar a distintos tipos de vida. Así, una vida animada por el respeto a la ley será incomparablemente superior a otras. De este modo, en la visión kantiana la calidad de la voluntad es lo que en última instancia tiene importancia moral, como sostiene el filósofo de Königsberg en el primer capítulo de la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*.<sup>126</sup>

Sin embargo, Taylor señala que, si bien Kant considera la existencia de un bien fuertemente valorado, en su propuesta termina por conceder prioridad a lo justo frente al bien. Y lo hace, precisamente, como un argumento contra el utilitarismo. Por una parte, esta prioridad se manifiesta al definir la buena voluntad en función de su reconocimiento

---

<sup>123</sup> El término inglés ‘right’ puede traducirse en castellano como justo o correcto. Hemos decidido emplear ‘justo’ por ser el término que aparece en más ocasiones en las traducciones oficiales.

<sup>124</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 135.

<sup>125</sup> Cf. *Ib.*, p. 136.

<sup>126</sup> El texto kantiano reza así: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad.”



#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

de la obligación de actuar en conformidad con el imperativo categórico. En este sentido, el bien fuertemente valorado, la buena voluntad, es definido por nuestra posición ante la acción obligatoria.<sup>127</sup> Y, por otra parte, según el ataque kantiano al utilitarismo, la obligación moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultados, sino que ha de ser concebida deontológicamente,<sup>128</sup> con independencia de las consecuencias de su realización o de su no realización.

Otro modo de conceder la primacía a lo justo sobre lo bueno consiste en evitar el reconocimiento de que el bien sea un concepto ético relevante. Efectivamente, esta posible relevancia se ve reducida por la tendencia a simplificar el ámbito de la moral en la modernidad. Por lo general se está de acuerdo en que los asuntos que tienen que ver con la justicia parecen más fáciles de resolver que los temas sobre la vida buena o plena.<sup>129</sup> Se dice que aquellos problemas tienen una solución más fácil, más limitada en cuanto a número de posibilidades se refiere, que éstos. Por ejemplo, en lo que concierne a los modos en los que alcanzar una vida plena, cabría la posibilidad de encontrar más de una solución. Por el contrario, sería mucho más simple determinar si es justo que trabajando el mismo número de horas, y haciendo el mismo tipo de trabajo, un hombre gane más que una mujer, o al revés. En ejemplos que atañen a la justicia parece más sencillo determinar la solución del problema.

Si a lo que acabamos de señalar sobre la (relativa) facilidad para solucionar los asuntos que atañen a la justicia y la equidad, añadimos el peso que tiene la libertad entendida como autonomía, entonces encontramos aquí otro argumento más a favor de la primacía de lo justo con respecto al bien. Como indica Taylor, el hecho de determinar en qué consiste la vida buena implicaría decir a la gente que está equivocada cuando persigue un modelo de vida que se aleja de lo que se ha manifestado como siendo tal. Pero el respeto que debemos tener hacia los demás y la autonomía que posee el individuo, exigen que se guarde silencio acerca del tipo de vida que realiza la gente. Cada uno debe tener su propio espacio en el que diseñar la vida de la manera que le plazca y alcanzar su excelencia. Pero este amplio margen en lo que respecta al modo de vida de cada uno, no se admite en casos de justicia e igualdad entre las personas.<sup>130</sup> Con estos ejemplos vemos

---

<sup>127</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 136.

<sup>128</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 134.

<sup>129</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 64.

<sup>130</sup> Cf. *Ib.*, pp. 64-65.

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

cómo la noción de bien queda en un segundo plano frente a consideraciones sobre la justicia.

Pero aún resta señalar una forma más en la que se da prioridad a lo justo frente al bien. Ésta tiene que ver con el hecho de conceder más importancia en la vida ética a las obligaciones que tenemos hacia los demás, frente a los requisitos de la propia excelencia. Es posible considerar un conjunto de mandatos que están en relación con las exigencias que los demás imponen sobre mí, como también es posible considerar otro conjunto diferente que tenga que ver con las aspiraciones a la vida plena o valiosa. Desde luego que estos conjuntos de mandatos no se excluyen mutuamente y presentan una distinción real. Sin embargo, el matiz al que apunta Taylor es que, cuando se concede un peso mucho mayor a las obligaciones para con los demás, llegando a ser prioritarias, frente a las exigencias de la propia realización, en el fondo la prioridad de lo justo está operando como fundamento para la acción del sujeto en lugar del bien.

En definitiva, el bien fuertemente valorado puede ser marginado dentro de una teoría ética por el hecho de que sea rechazado completamente como fundamento de la acción, o, aun reconociendo su existencia, porque se le conceda una importancia mucho menor frente a cuestiones relacionadas con lo justo. Ambas posibilidades están entrelazadas en las teorías morales contemporáneas, a juicio de Taylor, por la desconfianza metafísica y epistemológica que suscita el talante naturalista.<sup>131</sup> Desde esta posición, como ya hemos dicho, el difícil encajar el papel que juega la noción de bien en la conciencia y discurso moral.

Para Taylor, articular una visión del bien a partir de distinciones cualitativas significa ofrecer las razones que subyacen en nuestras elecciones. Pero no se trata de razones externas en el sentido de que no robo porque si no voy a la cárcel (pero si no fuera a la cárcel entonces robaría). Más bien es un asunto de articular el punto moral de nuestras acciones. No robo porque hay algo mejor, superior, más noble en una forma de vida que no se dedica al robo que una que sí lo hace. Pero este tipo de razones no encaja dentro de la postura naturalista ya que las únicas razones que acepta son las básicas, los criterios externos de los que se pueden derivar las acciones que estamos obligados a realizar.

---

<sup>131</sup> Cf. TAYLOR, C.: AMPI, p. 137.

#### IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor

En vista a todo lo expuesto, y rechazando la perspectiva naturalista dentro de la ética, la conclusión a la que llega Taylor es que la subsunción del bien bajo la categoría de lo justo no se sostiene en un análisis profundo, puesto que toda teoría ética se funda sobre un concepto fundamental de bien. En este sentido, si en alguna ocasión la prioridad de lo justo sobre lo bueno se sostiene, es porque el bien que entra en juego está siendo considerado en sentido débil. Cuando se trata de un bien delgado, o cuando lo bueno significa el objetivo de una teoría consecuencialista, como lo es en el utilitarismo, lo justo puede fundamentar lo bueno. Lo justo aquí tiene un significado instrumental para ese fin. Pero allí donde lo bueno significa cualquier cosa que una distinción cualitativa señale como superior, entonces lo bueno siempre es fundamental para determinar qué es lo justo. Esto es así porque lo bueno es lo que, en su articulación, otorga el significado de las reglas que definen lo justo.<sup>132</sup> De este modo, para que la estructura de una teoría procedimental fuera coherente, debería ser reformulada en una forma sustantiva.

Cualquier teoría que conceda primacía a lo justo (*right*) sobre el bien, realmente se apoya en tal noción de bien, en el sentido de que (a) uno necesita articular esta visión del bien para hacer claras sus motivaciones y (b) que sería incoherente sostener una teoría de lo justo mientras que se niega que tenga un fundamento en una teoría del bien.<sup>133</sup>

Una vez concluido esto, es necesario volver a mostrar el carácter conciliador de nuestro filósofo. Taylor no trata de rechazar las teorías procedimentales, sino que pretende subsanar la limitación que encierran proponiendo una reformulación de la metaética. De este modo tales teorías adquieren un contenido sustancial. Cerrando el artículo en el que presenta la motivación que subyace a las teorías éticas procedimentales, refiriéndose especialmente a la propuesta de Habermas, afirma:

El asunto para mí era mostrar que la construcción metaética de una ética procedimental estricta orientada a principios formales sin un compromiso anterior a un concepto de bien es insostenible. La idea de bien es, en principio, un presupuesto básico. Pero esto indica que mucho de lo que pertenece precisamente a los presupuestos de la ética procedimental permanece intacto y cada vez se hace más claro cuando se despoja de su forma metaética distorsionada. Tan pronto como consideramos más de cerca la ética del discurso descansando sobre el concepto de bien, entonces en mi opinión se prueba a sí misma como siendo especialmente fructífera y convincente.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 135.

<sup>133</sup> TAYLOR, C.: MPE, p. 349 y “Lo justo y el bien”, p. 73.

<sup>134</sup> TAYLOR, C.: MPE, p. 358.

A partir de esas consideraciones, sólo nos resta considerar cómo encaja esta crítica en la propia posición de Taylor. Al hacer esto, veremos cómo se conectan los distintos rasgos que mencionábamos en el quinto apartado del capítulo anterior.

## **5. Consideraciones finales**

Sabemos que una tesis fundamental en la propuesta antropológica de Taylor es la esencial relación que existe entre la identidad de una persona y alguna noción de bien. Esto supone para su concepción ética un poderoso argumento a favor de la recuperación de la idea de bien dentro de la filosofía moral.

Simplemente porque estamos conectados con bienes dispares, algunos de ellos en conflicto, necesitamos articular el bien. Una consecuencia ridícula, sino lamentable, de la filosofía moral moderna es que tienes que luchar contra corriente para redescubrir lo obvio, para contrarrestar las capas de supresión de la conciencia ética moderna.<sup>135</sup>

Precisamente esto es lo que hemos intentado llevar a cabo cuando articulábamos las intuiciones morales a partir de las cuales se sustenta la experiencia moral del sujeto, volver a traer a la luz aquello que ha quedado sepultado en muchos discursos morales actuales. Como Taylor señala, estas intuiciones morales tienen que ver con el respeto a la vida humana, con todo lo que el sentido moderno de respeto conlleva en cuanto a autonomía, libertad y autocontrol, además de evitar el sufrimiento<sup>136</sup> y afirmar la vida corriente.<sup>137</sup> Teniendo esto en cuenta, nos situamos ante un primer conjunto de cuestiones morales que tienen que ver con las obligaciones que tenemos para con los demás, nacidas

---

<sup>135</sup> TAYLOR, C.: AMPI, p. 153.

<sup>136</sup> Interesante cita sobre el sufrimiento: “Hoy somos mucho más sensibles ante el sufrimiento, lo que desde luego podríamos más bien interpretar como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el sufrimiento, en vez de relacionar dicha sensibilidad con el deseo de tomar alguna acción concreta que lo remedie. No obstante, la noción de que debemos reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de lo que hoy significa para nosotros el respeto.” (TAYLOR, C.: FY, pp. 32-33.) Efectivamente, nos damos cuenta de que hay ocasiones en las que las intuiciones morales permanecen en el ámbito propositivo y nunca llegan a reflejarse en una acción concreta. De ahí la necesidad que observamos de articular la relación entre motivación y voluntad.

<sup>137</sup> Después de haber pasado por la modernidad podemos darnos cuenta de que los objetos idóneos para nuestro respeto, es decir, el concepto acerca de en qué consiste dicha inmunidad, evoluciona con el desarrollo de nuevos marcos de referencia. La intuición moral constante es el respeto, lo que varía es la articulación que damos de lo que merece nuestro respeto.

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

de algún modo desde el respeto. Sostenemos que el propio Taylor tiene en cuenta una serie de acciones obligatorias como formando parte esencial de la moral. Efectivamente, cualquier teoría moral tiene que ofrecer criterios o pautas de actuación para saber qué es lo que se debe hacer o cómo se debe actuar correctamente. En este sentido, la posición de Taylor se hace cargo de uno de los requisitos propios de toda Ética, a saber, dar cuenta de las acciones del sujeto que, por estar bajo el dominio de su voluntad, pueden considerarse plenamente libres y, por lo tanto, es responsable de ellas.

Sin embargo, esto es una parte, no el todo de la Filosofía Moral. Taylor se hace cargo de otras cuestiones que sobrepasan estas obligaciones para con los demás y que también forman parte de la moral. Para nuestro filósofo es necesario tener en cuenta el horizonte desde el cual los presupuestos que subyacen a la obligatoriedad de las acciones se hacen inteligibles, ya que no hacer esto supondría un déficit hermenéutico en la explicación. Para hacer inteligible la experiencia moral en toda su amplitud es necesario dar cuenta tanto de lo evidente como de los presupuestos que dotan de sentido a la acción moral del sujeto. Esto conlleva tener en cuenta las aspiraciones últimas de una vida, los bienes y valores que subyacen en ellas, y dar cuenta de la riqueza de los lenguajes que empleamos para asentar las bases de las obligaciones que reconocemos.

De este modo, junto a las consideraciones de la justicia y el respeto a la vida ajena, Taylor recupera las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y plenas, y lo que subyace a la propia dignidad. Vemos cómo nuestro filósofo considera dos planos o ámbitos de ideas que, si bien están separados, existe entre ellos una “relación compleja.” Estos dos planos de ideas son las que conciernen a las obligaciones que debemos a los demás nacidas desde el sentido de respeto, y las que configuran la noción que tenemos de lo que es una vida plena.<sup>138</sup> Así pues, a su juicio el pensamiento moral deberá englobar tres tipos de cuestiones: i) El sentido de respeto y obligación hacia los demás, ii) lo que entendemos que hace que una vida sea plena y iii) las nociones relacionadas con la dignidad.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 35.

<sup>139</sup> Habría otro conjunto de consideraciones morales que Taylor no explicita pero que creemos que quedaría incluido en aquello que hace que una vida sea plena. Se trata de las obligaciones hacia mismo. En este sentido, Rodríguez Duplá señala que este olvido dentro de la ética se debe al modo en que se entiende la autonomía individual. Desde esta perspectiva, si uno reconoce que tiene una serie de deberes en la esfera de la vida privada, supondría la pérdida de algún grado de su libertad. (Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, pp. 220-221.)

#### *IV. Situación actual de la disciplina Ética desde la perspectiva de Charles Taylor*

Como decimos, aunque Taylor señala tres ejes distintos, las cuestiones que se plantean en cada uno están estrechamente relacionadas con los demás. Las nociones de dignidad están vinculadas con aquello que hace a una persona merecedora de respeto. Este respeto no es entendido en el sentido de no infracción, de no poner obstáculos a lo que hace, sino en el sentido de pensar bien de alguien. Taylor lo denomina respeto “actitudinal.”<sup>140</sup> Lo mismo se puede afirmar sobre la vida buena porque nos planteamos qué hace que una vida sea digna de ser vivida. Y también, las relaciones que se establezcan con los demás contribuirán a la plenitud de la vida. Lo que caracteriza estos tres ejes y de ahí su intrínseca relación, es el trasfondo de significado que los engrana. En todos ellos entra en juego la valoración fuerte en tanto que ante estas cuestiones cabe la posibilidad de que, por satisfacer los deseos inmediatos, se tomen caminos equivocados que llevan al fracaso del intento de vivir una vida plena. Las concepciones de la vida buena corroboran la noción de dignidad y forjan lazos de obligatoriedad con los demás.

Sostenemos que uno de los motivos por los cuales en la actualidad las cuestiones del respeto y obligación hacia los demás tienen más peso se debe a la cuestión de la pérdida de significado de la vida. Síntomas de esto son, como ya hemos señalado, lo problemático que resulta ahora articular los marcos de referencia y los horizontes de sentido y el rechazo de las distinciones cualitativas desde perspectivas naturalistas del ser humano. De aquí el empeño de nuestro filósofo por recuperar una argumentación válida sobre estas cuestiones. De este modo, Taylor amplía el ámbito de la moral, retomando las ideas que tradicionalmente se han considerado parte de este dominio. Ahora bien, y quizá aquí reside su genialidad, sostenemos que su propuesta se hace cargo de lo mejor de la herencia de la modernidad. Por ejemplo, como veremos en el próximo capítulo, en lo que respecta a la recuperación del horizonte de sentido en la acción moral, su apuesta pasa por recuperar el ideal de autenticidad, gestado y desarrollado en la modernidad, con toda la fuerza que tiene como ideal moral.

---

<sup>140</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 35.



**CAPÍTULO V**

**EJES DE LA PROPUESTA ÉTICA**

**DE CHARLES TAYLOR**





Una vez que hemos expuesto en el capítulo cuarto el análisis que nuestro filósofo hace de la filosofía moral analítica actual, así como su crítica ante las limitaciones que observa en ella, creemos que es el momento de presentar en el quinto y último capítulo de esta investigación, previo al apartado de las conclusiones, los ejes sobre los que se sustenta su propuesta ética, viendo en ellos las implicaciones que se siguen de sus presupuestos antropológicos y morales. Cabe decir que Taylor no elabora una teoría ética como tal,<sup>1</sup> sino que su principal contribución a la Filosofía Moral se dirige hacia la aclaración de los supuestos de fondo, a la recuperación de elementos importantes marginados o perdidos, que deben estar presentes, a su juicio, en tales teorías, debido a la naturaleza del pensamiento y de la experiencia moral.

En este sentido, considera necesario rescatar la noción de bien, asunto del que hemos hablado en el capítulo tercero, y el papel que éste juega en la vida de los seres humanos. También trata de reavivar el asunto de la motivación en relación a la acción. Además, problematiza el concepto de libertad en la medida en que se entiende únicamente como la ausencia de obstáculos externos para la acción, y propone una reformulación de la idea de libertad positiva como veremos más adelante. Por otra parte, retoma algunas ideas típicamente aristotélicas como la virtud de la *phronêsis*, su relación con la comprensión moral y la combinación de bienes diversos dentro de la vida única de cada ser humano.

No obstante, podemos señalar como elemento original en su propuesta el papel que tiene el lenguaje dentro de la ética. Veremos que su comprensión del lenguaje va más allá de la capacidad descriptiva de éste. En efecto, Taylor sostiene que hay un momento constitutivo, gracias a la articulación, que nos permite acceder a una comprensión de

---

<sup>1</sup> En este sentido es más fuerte la crítica que Grimaldi hace a Taylor. “La propia filosofía ética de Taylor carece de ciertos elementos para fundamentar una consistente teoría ética. El eje de su argumentación descansa, en buena parte, en la reflexión sobre la *strong evaluation*, pero ésta –y aquí está el punto determinante– *permanece en un nivel propositivo*. Taylor nos conduce a valorar profundamente nuestros deseos –o bienes a los cuales aspiramos– pero no indica cómo podemos realizar nuestras vidas, ya que los bienes o fines deben ser realizados en la práctica, manifestados o realizados en acciones concretas.” (GRIMALDI, E.: “La ética de los bienes en Charles Taylor”, en *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, 14, 2004, p. 48.) El énfasis pertenece al texto original.

También Llamas afirma que el planteamiento ético de Taylor describe las condiciones de posibilidad de toda acción ética sin llegar a ofrecer una propuesta definitiva. (Cf. LLAMAS, E.: *Charles Taylor, una antropología de la identidad*, pp. 266-267.)

Por su parte, Bellomo caracteriza la propuesta ética tayloriana como siendo a la vez “sustantiva” y “formal”. Si bien es verdad que Taylor proclama la centralidad e inevitabilidad de la apelación al bien y a la vida buena, y a la corregibilidad; por otra, parte evita pronunciarse explícitamente a favor de un bien o una vida buena concreta. (Cf. BELLOMO, S.: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*, p. 341.)

nosotros mismos que estaría cerrada de otro modo. Si esto es realmente así, la dimensión expresiva del lenguaje tendrá ciertamente una estrecha relación con la dimensión moral del ser humano. Cerraremos estas reflexiones con su propuesta del ideal de la autenticidad. Sostenemos que la recuperación que hace de este ideal ha de ser enfocado desde su lectura de la moderna en combinación con su antropología y la capacidad lingüística propia del ser humano.

En la medida en que vayamos desarrollando la recuperación de algunos de estos aspectos, prestaremos atención al diálogo que Taylor establece con su maestro, Isaiah Berlin. Gracias al intercambio de ideas, en ocasiones desde el acuerdo y en prolongación de lo que sus ideas implican, y a veces desde el desacuerdo en aspectos esenciales, el propio Taylor consolida alguna de sus nociones más representativas. En línea con la propuesta berliniana, Taylor afirmará el pluralismo de los bienes y perfilará su propia noción de libertad. Sin embargo, aunque parte de las reflexiones de su maestro, Taylor no se sitúa en perfecto acuerdo con él. En efecto, admitiendo la distinción que Berlin propuso concerniente a la libertad positiva y la libertad negativa, Taylor definirá un concepto de libertad positiva ligeramente diferente. Por otra parte, desde el común reconocimiento de la posible existencia de cierta inconmensurabilidad dentro de la pluralidad de bienes que reconocemos, hay algún punto de desacuerdo entre ambos filósofos. Uno de ellos tiene que ver con las razones que dan lugar a tal inconmensurabilidad. Otra discrepancia se encuentra en el posicionamiento final ya que, a diferencia de Berlin, Taylor atisba alguna posibilidad para compatibilizar los bienes de una forma no arbitraria.

Antes de presentar estos ejes de la propuesta ética de Taylor, esbozaremos una visión de conjunto de aquellos elementos esenciales que, según su manera de entender la Filosofía Moral, deben estar presentes en toda teoría ética.

## **1. El contenido de la ética según Taylor**

Considerando el modo en que en la actualidad se comprende tanto la moral como la ética, como hemos puesto de manifiesto en el capítulo anterior, Taylor sostiene que la una no se puede sostener sin la otra porque ambas dimensiones están íntimamente

entrelazadas. En su última gran obra, *The Language Animal* (2016), nuestro filósofo dedica un largo apartado, en el capítulo sexto, a presentar su pensamiento al respecto de una forma más sistemática a cómo lo encontramos en otros escritos.<sup>2</sup> Sabemos que no está de acuerdo en que los principios de la acción obligatoria puedan ser definidos independientemente de una visión concreta de la vida buena, o de algún aspecto que forme parte del contenido de la vida buena. Este requisito no es un capricho, sino que se trata de una condición necesaria para que una acción obligatoria sea tal.

En este sentido, a partir del ejemplo de las obligaciones que se generan a partir de la justicia, Taylor muestra la relación que existe entre esta forma de actuar, a saber, la que trata de cumplir tales obligaciones, y la bondad implicada en el modo de ser de quien actúa así:

El sentido de que tal y tal es una acción a la que estamos obligados por justicia, no puede ser separado de un sentido de que ser justo es un buen modo de ser. [...] Una obligación moral es calificada como moral porque es parte de un sentido más amplio que incluye la bondad, quizá la nobleza o admiración, de ser alguien que vive según eso.<sup>3</sup>

Además de considerar alguna noción de la vida buena, Taylor afirma que también es necesario aceptar que un código moral, con independencia del principio desde el que se genera, no puede ser puesto en práctica convenientemente sin basarse en alguna virtud o hacer uso de ella. Tomemos el ejemplo del respeto. A nivel individual hemos de respetarnos unos a otros; a nivel colectivo, el gobierno debe tratar a todos los grupos e individuos con el mismo respeto. Pero para cumplir este requisito, es necesario poseer alguna virtud, a saber, la sensibilidad ante las diferencias o la apertura para reconocer las necesidades de los demás. De este modo, Taylor concluye que la moralidad requiere de alguna descripción de la vida buena para el hombre y de ciertas virtudes<sup>4</sup> y, por lo tanto, no puede aislarse completamente de la ética.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Para una visión más completa ver el capítulo sexto: "Constitution 1, The Articulation of Meaning."

<sup>3</sup> TAYLOR, C.: MMR, p. 66.

<sup>4</sup> Conviene tener presente que, si bien Taylor invoca a las virtudes de vez en cuando en sus escritos, en ninguno de ellos encontramos una explicación detallada del papel de las virtudes en su propuesta ética. De ahí que algunos autores califiquen su propuesta como una ética de bienes en lugar de una ética de virtudes. (Ver GRIMALDI, E.: "La ética de los bienes en Charles Taylor", pp. 9-75.) El propio Taylor nos da razones para calificar así su propuesta cuando, refiriéndose a la contraposición que MacIntyre hace entre una ética de reglas y una ética de virtudes, él mismo prefiere contraponer a la ética de reglas una ética cuyo concepto básico sea el bien. (Cf. TAYLOR, C.: "Justice After Virtue", p. 24.)

<sup>5</sup> Cf. TAYLOR, C.: *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, pp. 201-202.

En esta misma línea, Taylor interpreta la vivencia de algunos de los principios que se sitúan actualmente en la cima de la moral. Los principios a los que apunta son el universalismo, que sostiene que todo ser humano puede plantear exigencias morales a los demás; el humanitarismo, que nos obliga a ayudar a los demás, estén donde estén; y la igualdad que en su nombre prohíbe discriminar a otros por motivos de sexo, raza, religión, condición social, lengua u otra diferencia. Pues bien, de lo que se trata para Taylor, cuando vivimos según estos principios morales, es de responder a una especie de reclamo que hacen sobre nosotros:

Nuestro sentido es que, al responder a esta llamada, estamos accediendo a una forma de vida humana más elevada, más plena, más verdadera, como individuos, como sociedades, como humanidad en general. Pero, entonces, los principios más elevados de la moralidad definen también un ideal ético, una visión de la vida buena. En este nivel, los límites entre los dos (ética y moral) desaparecen.<sup>6</sup>

Taylor es consciente de las dificultades que en la actualidad tienen las teorías éticas de corte naturalista para aceptar una argumentación que apele a modos de ser superiores o inferiores. Como ya hemos indicado, desde la posición naturalista sólo son aceptadas relaciones de causa y efecto para explicar lo que ocurre en la naturaleza y a los seres humanos como parte de ella. Sin embargo, como el reclamo ético a una forma de vida más elevada está presente en la experiencia de muchas personas, es necesario hacer un intento de dar sentido a lo que subyace a esta idea de “una vida más alta”. Y no sólo esto, sino que también Taylor intenta explicar la vivencia en la que se experimenta una relación vinculante entre este ideal de intentar vivir una vida más alta y ciertas obligaciones morales de vivir conforme a este ideal. En este sentido afirma:

Sí, la suposición de que alguna vida es más alta concuerda con la idea de que hay una satisfacción profunda conectada con este modo de vivir. Pero no se puede expresar simplemente diciendo ‘más feliz’, como si esta satisfacción fuera como la de un deseo, sólo que cualitativamente superior.<sup>7</sup>

Para clarificar mejor lo que está entrañado en la experiencia de una satisfacción profunda, Taylor invoca la vivencia común que, de un modo u otro, los seres humanos tenemos cuando “realizamos nuestra vocación, o vemos crecer a nuestros hijos, o

---

<sup>6</sup> TAYLOR, C.: LA, p. 203. El paréntesis es nuestro.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 211.

contribuimos a la paz y bienestar de la humanidad.”<sup>8</sup> Todas estas experiencias, estrechamente relacionadas con un ideal de vida, tienen una profundidad y un peso mayor que otras. Vemos cómo de lo que se trata no es de ser simplemente más feliz, aunque la felicidad esté unida a ello, sino que tiene que ver con la experiencia de hacer algo con la vida que realmente merezca la pena. Y en este sentido, no toda acción o actividad que un ser humano lleve a cabo contribuye a esa satisfacción profunda. Esta aspiración a un modo de vida superior es lo que nos ata moralmente a juicio de Taylor. De este modo, sostiene que lo que nos empuja a seguir unos preceptos morales es el reclamo de la forma de vida más elevada, que se sigue al vivir de acuerdo con esos principios.<sup>9</sup>

Podemos concluir con Taylor que lo que en última instancia se persigue al seguir una serie de preceptos morales es la forma de vida ligados a ellos y el tipo de persona que configuran o que presuponen. Pero el acceso a una forma de vida superior no sólo se efectúa por la vía de la moral en el sentido reducido que Taylor critica en la actualidad, atendiendo sólo a las obligaciones que se tienen respecto a los demás. En efecto, también se puede tener esta experiencia cuando se vive de acuerdo a los consejos evangélicos o cuando se realizan acciones supererogatorias. El abanico de posibilidades es amplio y de lo que se trata es de acertar a efectuar acciones importantes y significativas.

Desde luego que en este terreno hay mucho que afinar puesto que cada persona encontrará esa forma de vida más elevada respondiendo a llamadas diferentes. Para una persona estará en su trabajo y esfuerzo por mejorar la política de su país, para otra estará en responder a su vocación religiosa o matrimonial, para una tercera se encontrará en su dedicación investigadora para frenar el cáncer. Sin duda, algunos de estos ideales de vida serán relativos a la cultura donde se han desarrollado o a las creencias religiosas de las personas. Pero en todos ellos, a pesar de esta relatividad, podremos encontrar elementos valiosos en sí mismos. Sostenemos que son precisamente estos aspectos los que impiden calificar de subjetivista la experiencia que Taylor ha descrito como satisfacción profunda. Efectivamente, aquello que merece la pena porque se trata de algo importante, no es algo subjetivo ni arbitrario, sino que tiene su fundamento en el valor que tales ideales o acciones encierran.

---

<sup>8</sup> TAYLOR, C.: LA, p. 211.

<sup>9</sup> *Cf. Ib.*, p. 210.

Ante esta argumentación nos preguntamos, ¿por qué para Taylor es tan importante colocar en el centro de la reflexión la idea de que, en la práctica, los seres humanos aspiramos a vivir una vida elevada y profunda? Porque detrás de ello encuentra un argumento relevante sobre la motivación de la acción, otro aspecto sobre el cual una teoría ética debe dar cuenta. Como ya hemos puesto de manifiesto en la crítica que hace a las teorías éticas procedimentales, el tema de la motivación es un asunto al que no se presta demasiada atención, desde luego no toda la que Taylor desearía. Según su interpretación, la forma de vida que subyace a los principios morales ofrece una articulación de lo que mueve a las personas a vivir según tales principios. Pero no sólo hay que hablar de una motivación positiva, es decir, aquello que efectivamente mueve a actuar. También es necesario que una teoría ética ofrezca alguna explicación de los impedimentos que aparecen a la hora de vivir según un código de conducta o buscando la vida buena.<sup>10</sup> Entre los obstáculos que podemos encontrar Taylor cita varios ejemplos: el egoísmo, la estrechez de miras, la incompreensión hacia el otro, el cerrarse en uno mismo y sus problemas, hundirse en el resentimiento, etc.<sup>11</sup>

Todas estas actitudes serían respuestas a las preguntas ¿qué nos mueve a hacer el mal? ¿por qué no estamos a la altura de los principios morales que reconocemos? En definitiva, es del parecer de Taylor que cualquier teoría ética debería ofrecer respuestas a las preguntas sobre la motivación para hacer el bien o el mal y, gracias a ello, ha de ser capaz de dar cuenta de la transformación potencial que hace capaces a las personas de actuar en una dirección o en otra. Podemos interpretar esta idea de la transformación potencial como la capacidad que tienen las acciones de reobrar sobre el sujeto, de transformarle. Creemos que una teoría ética tiene que articular el hecho de que las acciones, tras la continua repetición de las mismas, crean hábitos, virtudes o vicios, y de que éstos se convierten en una segunda naturaleza del sujeto. Sostenemos que la propuesta ética de Taylor apunta en esta dirección, es decir, intenta recuperar esta dimensión fundamental en toda experiencia moral al poner de relieve cómo el actuar buscando el bien nos transforma. Sin embargo, creemos que no llega a articular una posición definida al respecto.

---

<sup>10</sup> Más adelante veremos cómo esta idea de los obstáculos interiores que experimentamos a la hora de actuar está estrechamente unida con la noción de libertad que Taylor sostiene.

<sup>11</sup> Cf. TAYLOR, C.: *LA*, p. 212.

Esta exigencia de articular la motivación que subyace en toda acción nos muestra un elemento más que debe formar parte de la Ética, lo que Taylor ha denominado las “fuentes morales”. La Filosofía Moral debe responder al interrogante sobre qué es lo que fortalece nuestro compromiso con el bien y lo correcto. O, dicho de otra manera, una vez que se tiene delante de los ojos un ideal de vida, sea este el que sea (la santidad cristiana, el despertar budista o el comunismo de Marx), hay que prestar atención a cómo se realiza esa transformación, cómo fortalecen las fuentes morales para alcanzar ese ideal. En este aspecto Taylor observa dos posibilidades. Puede ser que la fuente moral provoque una reacción positiva en nosotros, lo cual sería una respuesta subjetiva; o puede, por otra parte, comunicar una fuerza objetiva.<sup>12</sup> Hay varios ejemplos de este segundo caso: la fuente moral en Platón era la contemplación de la Idea del Bien, en la tradición religiosa judía se trataba de acercarse a Dios por medio de la oración y la práctica de la ley. Creemos que la clave en estos ejemplos está en descubrir un impulso exterior al sujeto, de ahí que sea objetivo, que le lleva a obrar bien. Sin embargo, en el caso de Kant es la contemplación de la ley autónoma de la razón la que nos inspira el asombro. Aquí, la fuente moral provoca una respuesta subjetiva en nosotros. En esta misma línea se pueden situar las inspiraciones que provocan en nosotros personas excepcionales. El impulso ahora es interior, nace de la admiración que experimenta el sujeto, o de un deseo de imitar a aquel personaje al que valora.

Si, como decíamos, una teoría ética tiene que articular el modo en el que nos comprometemos con el bien y efectivamente lo ponemos en práctica, es porque en el fondo el deseo por ser mejor es lo que está en la base de la experiencia moral. De este modo, las distintas teorías éticas que han llegado hasta nosotros a través de la historia son diversos reflejos de la misma lucha que el ser humano de todos los siglos sostiene por hacerse mejor, por acercarse más a la fuente moral que le faculta para ser bueno y hacer el bien. Es muy interesante la estructura común que Taylor detecta en todas las variaciones que se pueden dar en una visión Ética:

Experimentamos una llamada, ya sea de nuestra propia naturaleza, o de nuestro yo nouménico, o de la naturaleza de la realidad, o de Dios; respondemos a ella intentando vivir mejor, y/o intentando superar nuestras limitaciones y ceguera, y/o intentando estar más cerca de Dios y ser capaz de decir plenamente “hágase Tu voluntad”; o lo que sea; y esta respuesta entonces o provoca una contrarrespuesta: nos hacemos mejores; o nos desvinculamos más de nuestro propio yo; o por el contrario fracasa al no llegar a

---

<sup>12</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 214.



materializarse. Esta es la estructura de la experiencia interactiva que confirma o refuta nuestros compromisos Éticos iniciales. Es la calidad de esta experiencia la que en particular nos convence o fracasa en este convencimiento cuando la llamada procede de nosotros mismos, la naturaleza o más allá de ambos.<sup>13</sup>

En definitiva, de lo que se trata, a juicio de Taylor, es de la aspiración a ser mejores que todos los seres humanos experimentamos en esta estructura de llamada y respuesta, presente a lo largo de toda la historia humana. Inicialmente se identifica tal experiencia en los rituales en los que nuestros antepasados intentaban conectar con los dioses, o con el orden del cosmos. Cuando los vectores cambian en la historia, se desarrollan otras versiones secularizadas que llevan a cabo una inmanentización. Para algunas personas la llamada y la respuesta ya no son consideradas como trascendentes, como viniendo de más allá de la naturaleza o más allá del ámbito humano. Estas formas inmanentes, según Taylor, se añaden al conjunto de posibilidades humanas, más que reemplazar a las formas trascendentes que las precedían.<sup>14</sup>

En este momento estamos en condiciones de enumerar los elementos que forman parte, a juicio de Taylor, del contenido de la Filosofía Moral: i) la moralidad, entendida como el conjunto de principios morales o códigos de conducta que nos obligan a actuar de un modo determinado; ii) la ética, alguna noción de vida buena y virtudes; iii) los impedimentos motivacionales que obstaculizan el obrar según el bien y lo correcto; y iv) las fuentes morales que fortalecen nuestro compromiso con el bien. Todos estos aspectos abren a su vez el interrogante sobre su origen y sus causas. Por este motivo, Taylor afirma que la Ética debe incluir v) su relato etiológico para que ésta sea completa.<sup>15</sup> Este relato pretende ofrecer las explicaciones de las intuiciones morales que sentimos. Por ejemplo, se podrían interpretar los deseos a través de una explicación evolucionista y causal de los patrones de comportamiento que han sido seleccionados de generación en generación. O, desde una perspectiva diferente, se pueden ver las aspiraciones al bien como llamadas de Dios. Como afirma Taylor, cada una de estas versiones, u otras que se podrían dar, presenta unos antecedentes causales subyacentes los cuales son admitidos por quienes acepten esas explicaciones de las intuiciones morales.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> TAYLOR, C.: LA, p. 215.

<sup>14</sup> Cf. *Ib.*, p. 216.

<sup>15</sup> Cf. *Ib.*, p. 214.

<sup>16</sup> Cf. *Ib.*, p. 196.

Una vez que tenemos presente el contenido de la Ética, daremos paso a la exposición de algunos de los ejes más fundamentales sobre los que se apoya la propuesta tayloriana. Uno de ellos es la noción de bien. En el capítulo tercero hemos analizado el papel que esta noción tiene como presupuesto antropológico y moral en su pensamiento. A continuación, en el capítulo cuarto, hemos visto cómo el bien es uno de los elementos clave en su crítica a las teorías morales procedimentales. Ahora queremos centrarnos en un problema sobre el que Taylor reflexiona continuamente en sus escritos: la incommensurabilidad de los bienes.

## **2. ¿Bienes incommensurables?**

Basándonos en la argumentación que hemos desarrollado en los capítulos precedentes, no podemos negar la pluralidad de bienes que forman parte del cuadro de la moral. Hemos mencionado una serie de bienes específicamente modernos: la libertad entendida como autonomía, la benevolencia y la afirmación de la vida corriente. Estos imperativos también llegan hasta nosotros y se reflejan en las exigencias que experimentamos ante la justicia y la benevolencia universales, en nuestra sensibilidad ante cuestiones de igualdad. Del mismo modo somos muy sensibles a la idea de respeto y tolerancia, al menos en la teoría. Además, defendemos el valor de la diversidad, a pesar de que en alguna ocasión pueda entrar en conflicto con la idea de que todos somos iguales, y el derecho de las personas a realizarse como mejor les parezca. En este sentido, habrá sujetos para los cuales la búsqueda de la integridad personal sea su objetivo fundamental, tratando que sus vidas expresen lo que creen y sienten como verdaderamente importante, o noble o deseable. Y también habrá quienes hagan del modelo de ágape o caridad cristiana el centro de las aspiraciones de sus vidas.<sup>17</sup>

Lo que emerge de la imagen de la identidad moderna tal como se ha desarrollado a lo largo del tiempo no es sólo el lugar central de los bienes constitutivos en la vida moral, (...), sino también la diversidad de los bienes de los cuales cabe hacer una pretensión válida.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Cf. TAYLOR, C.: "The Diversity of Goods", p. 234.

<sup>18</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 679.

Para Taylor es un hecho que todos estos bienes, a los que los seres humanos aspiran, dan lugar a formas de vida ciertamente diferentes. Pero no sólo esto, sino que también en la vida de una persona siempre hay una multiplicidad de bienes en juego.<sup>19</sup> Si a nivel práctico la gente puede verse atraída por más de una de estas visiones del bien y formas de vida que implican, entonces tendrá que enfrentarse al reto de hacerlas de algún modo compatibles en sus vidas individuales. He aquí la pregunta fundamental para Taylor: esta compatibilidad, ¿es de hecho posible? Es decir, a pesar de la pluralidad y diversidad de los bienes, en número y cualidad, ¿pueden ser coherentemente combinados en una vida?

La pregunta realmente importante podría resultar ser cómo combinamos en nuestras vidas dos o tres o cuatro objetivos diferentes, o virtudes, o estándares, los cuales sentimos que no podemos rechazar pero que parecen exigir cosas incompatibles de nosotros.<sup>20</sup>

En el título de este apartado nos planteamos la pregunta de la inconmensurabilidad de los bienes, y en la cita que acabamos de mencionar, el interrogante se refiere a una posible incompatibilidad entre ellos. A pesar de esta diferencia terminológica, hay que tener presente que Taylor emplea ambos términos de forma intercambiable. Quizá en algunos escritos opta más por un término que por otro. Así lo comprobamos, por ejemplo, en *Fuentes del Yo* donde emplea repetidamente el término incomparabilidad, mientras que en el artículo que acabamos de citar, “The Diversity of Goods” o en “Leading a Life”, se centra en la idea de inconmensurabilidad. Aunque Taylor emplea ambos términos indistintamente, es posible hacer una ligera distinción. Que algo es inconmensurable quiere decir que es tan grande que no puede ser medido por su gran magnitud. Ahora, si decimos que dos objetos diferentes son inconmensurables pretendemos afirmar que no pueden ser medidos por una escala común de valor. Sin embargo, con el término incomparable o incomparabilidad, hacemos referencia simplemente a la idea de que los objetos no pueden ser comparados, por los motivos que sean.

Aplicando estas distinciones al pensamiento de Taylor, sostenemos que, en el contexto de la evaluación fuerte donde entran en juego bienes fuerte y débilmente valorados, parece que se inclina por el sentido encerrado en el término

---

<sup>19</sup> Cf. TAYLOR, C.: “A Most Peculiar Institution”, p. 153.

Los títulos de dos de sus artículos giran en torno a esta misma idea: “Diversity of Goods” (1985) y “Plurality of Goods” (2001).

<sup>20</sup> TAYLOR, C.: DG, p. 236.

inconmensurabilidad. Desde luego que se puede comparar un bien débil, como el encerrado en disfrutar de una hamburguesa, con uno fuerte, dictar una sentencia justa. El punto crucial entre ambos es que no pueden ser igualmente medidos porque el valor de la sentencia justa está en un nivel superior que el disfrute de una hamburguesa, o cualquier otro manjar. Esta distinción hace de lo primero un objeto inconmensurablemente superior con respecto a lo segundo, por el valor que cada estado de cosas encierra.

Creemos que ciertamente todos reconocemos, o podemos llegar a reconocer, la existencia de algún modo de ser, de actuar y de vivir susceptible de ser calificado como superior, o más noble, frente a otros que se presentan como formas degradadas. Ambos términos, inconmensurabilidad e incomparabilidad hacen referencia a esta experiencia. Sin embargo, el problema parece surgir, como señalábamos en la cita anterior, cuando la inconmensurabilidad o la incomparabilidad se dan precisamente entre los bienes que consideramos superiores, entre aquellos modos de vida o formas de actuar que son fuertemente valorados, ante los cuales nos sentimos atraídos y que parecen reclamar de nosotros cosas incompatibles. En este sentido, Taylor se refiere expresamente a la inconmensurabilidad cuando hay que hacer una elección entre dos bienes que exigen de nosotros respuestas tan diferentes que es difícil saber cómo ponderarlos juntos en la misma deliberación.<sup>21</sup>

Desde esta perspectiva, podríamos afirmar que la situación del sujeto moderno es ciertamente trágica ya que tiene que hacer frente a bienes que son irreconciliables entre sí. Y, como sostiene Taylor, esto nos sitúa frente a un problema típicamente moderno, la inconmensurabilidad de bienes que merecen la pena ser afirmados. “No hay garantía de que bienes universalmente válidos pueden ser perfectamente combinables, y ciertamente no en toda situación.”<sup>22</sup> La tesitura ante la que se coloca el individuo es la de tener que elegir entre bienes que rivalizan por su legitimidad y vinculación, sabiendo que las cosas no elegidas no son menos merecedoras de su consentimiento.

Nos llama la atención la diferencia entre la posición típicamente moderna y la postura aristotélica, en la cual esta dimensión conflictiva entre los bienes presenta otras características. Aristóteles, aun reconociendo la existencia de bienes cualitativamente diferentes, disponibles para los seres humanos, creía que estos bienes podían ser

---

<sup>21</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Leading a Life”, en CHANG, R.(Ed.): *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, p. 170.

<sup>22</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 98.

combinados armónicamente. Precisamente en esto consiste la vida buena según el estagirita, en la combinación apropiada de distintos bienes. Esta vida debía contener algo de contemplación, participación en la política, la virtud de la amistad y la vida de familia. Todos estos bienes, que realizan distintas capacidades humanas, no están necesariamente en conflicto entre ellos. Sin embargo, ante el presunto carácter irreconciliable, la pregunta clave para el sujeto moderno es ¿cómo elegir dentro de esta pluralidad de bienes?, ¿cuál es el criterio a partir de la cual el individuo elige uno y no otro?, ¿qué razones tiene, si es que hay alguna, para optar por un bien y no por otro? Más adelante veremos cómo la respuesta que ofrece Taylor no está lejos de la propuesta aristotélica.

## **2.1. El pluralismo valorativo a examen**

Pero antes de exponer el modo en que Taylor ofrece una posible solución al conflicto de la pluralidad de los bienes, creemos que es necesario hacer referencia al autor que se hizo eco de esta problemática antes que Taylor. Este filósofo no es otro que su maestro, Isaiah Berlin. Precisamente, en el artículo “Plurality of Goods”, Taylor analiza el pluralismo valorativo de Berlin. Además de la famosa distinción que hizo entre libertad positiva y libertad negativa, de la cual hablaremos en el apartado tercero de este capítulo, Berlin es conocido por sostener la tesis de que los seres humanos nos encontramos atraídos hacia una pluralidad de bienes, algunos de los cuales son incompatibles entre sí. En el fondo de esta afirmación, Taylor detecta una posible argumentación a favor de un tipo de realismo moral ya que la experiencia de conflicto se presenta a sus ojos como la garantía de validez de esos bienes. Si los bienes, cualesquiera que sean, no estuvieran ahí presentes, haciendo un reclamo fuerte sobre los sujetos, la situación de conflicto no tendría razón de ser. Fácilmente podría dejarse a un lado y la tesitura conflictiva se desvanecería.<sup>23</sup> Sin embargo, lo que Taylor interpreta como un argumento a favor del realismo, a Berlin le da pie para sostener lo contrario. El hecho de que a lo largo de la historia los hombres hayan abrazado distintos bienes y posiciones de valor, o el constatar

---

<sup>23</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Plurality of Goods”, en LILLA, M., DWORKIN, R. y SILVERS, R. (Eds.): *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review Books, New York, 2001, p. 113. En adelante haremos referencia a este artículo bajo la sigla PG.

la existencia de las incompatibilidades que se dan entre los bienes que no podemos dejar de reconocer, le anima a adoptar una posición no-cognitivista o antirrealista.

En el artículo que acabamos de mencionar, Taylor trata de exponer uno de los puntos esenciales, a su juicio, que Berlin discute en su famoso texto “Dos conceptos de libertad.” Ese asunto tiene que ver con el intento de minimizar el choque que se produce entre la libertad y otros objetivos que podamos tener, los cuales valoramos tanto como la libertad. La manera en que hacemos esto, según la interpretación que Taylor hace de Berlin, es diciéndonos a nosotros mismos que esos otros objetivos están incorporados en la definición de libertad. De este modo, si alguna forma de libertad entra en conflicto con la solidaridad, o la justicia, o la armonía social, o la igualdad, es porque no se trata de una forma auténtica de libertad; de serlo, tal conflicto no tendría lugar.<sup>24</sup>

Hay doctrinas, continúa Taylor exponiendo el pensamiento de Berlin, que, para mostrar la presunta compatibilidad de los bienes, los redefinen de modo que no entren en conflicto. Esta maniobra es la que precisamente llevó a cabo Platón a los ojos de Berlin, quien suscribe que en la doctrina platónica las virtudes funcionan juntas porque se han originado a partir de la misma condición: el amor a la sabiduría y a lo inmutable.<sup>25</sup> Pero, señala Taylor que de modo diferente, también se puede evitar el conflicto excluyendo parte de esos bienes o dándoles una categoría inferior al afirmar que no son bienes morales, en el sentido en que se emplea el término moral en la actualidad, es decir, sólo con lo que tiene que ver con la obligación. Ya sabemos que las principales teorías morales modernas que hacen este tipo de reducción son el utilitarismo y las teorías kantianas.<sup>26</sup>

Lo que Taylor aplaude del pluralismo valorativo de Berlin es que con su propuesta, no sólo elabora una fina crítica de las doctrinas totalitarias que hacen de la noción de la libertad positiva su centro, sino que ofrece también una fuerte crítica a las teorías morales dominantes actuales que reducen el ámbito de la ética. Sin embargo, a pesar de las simpatías, también tiene algún elemento de crítica hacia su maestro. Desde su punto de vista, parece que Berlin sitúa el conflicto entre los bienes como si estuviera

---

<sup>24</sup> Cf. TAYLOR, C.: PG, p. 114.

<sup>25</sup> Cf. *Ib.*, p. 115.

<sup>26</sup> Desde una posición liberal, propia de Berlin y, en lo que se refiere a la afirmación de los derechos individuales, tampoco alejada de la postura de Taylor, estas teorías provocan cierta inquietud. Según explica Taylor, el utilitarismo no deja espacio para los derechos, aunque a menudo hay un intento de conseguir los mismos resultados empleando términos de utilidad. Ni tampoco otorgan lugar alguno para las virtudes o concepciones de la vida buena. El kantismo, si bien sí coloca en buen lugar los derechos, coloca en otra categoría las concepciones de la vida buena, como vemos en la propuesta de Habermas. (Cf. *Ib.*, p. 117.)

inscritos en ellos mismos. Pero el problema para Taylor surge más bien de la complejidad y de la limitación humana, y no tanto de la naturaleza de los bienes.<sup>27</sup>

De este modo, si queremos avanzar por la vía de la reconciliación, será necesario trabajar hacia una condición en la cual los dos bienes en conflicto, y a la vez deseados, pueden ser combinados o compensados en un nivel superior.<sup>28</sup> Para ello, la solución que Taylor sostiene es enfocar el pluralismo valorativo desde un marco aristotélico, es decir, dada una situación, habrá que sopesar la relativa importancia de los bienes que nos conciernen. En algunos casos se verá que uno de esos bienes tiene un peso mucho mayor, en otros casos lo tendrá otro, de modo que podremos compensar unos con otros. En el cuarto apartado desarrollaremos más detenidamente la solución que Taylor propone, la cual se hará eco de la noción aristotélica de la *phronêsis*.

## 2.2. Relativismo en el pluralismo

Pero sigamos desarrollando un poco más la propuesta berliniana. Si bien Taylor se ha centrado sobre todo en la naturaleza del pluralismo valorativo de Berlin, nada dice acerca del relativismo que sostiene, nada más que aquella idea inicial que traíamos a colación acerca de la posición antirrealista que abraza. Quizá por la simpatía que tiene hacia su maestro o por cualquier otra razón, lo que está claro es que Taylor no elabora una crítica tan fina como la que hace Leo Strauss, en lo que a su posición relativista se refiere. Efectivamente, en el año 1961 Strauss publicó un artículo titulado “Relativism” donde muestra cómo el relativismo se ha impuesto en el modo de pensar acerca del mundo y del hombre en cuatro destacadas corrientes filosóficas: el liberalismo, el positivismo, el marxismo y el existencialismo. Cuando trata del liberalismo, precisamente se centra en la propuesta de Berlin y en su ya mencionado texto “Dos conceptos de libertad.” El filósofo alemán califica de relativista la posición berliniana por las contradicciones que se siguen de la argumentación y defensa de la libertad negativa. Dicha posición se hace insostenible

---

<sup>27</sup> Cf. TAYLOR, C.: PG, p. 117.

<sup>28</sup> Cf. *Ib.*, p. 118.

puesto que para defenderla del modo en que Berlin lo hace, recurre a una idea de fundamento absoluto, tesis que en principio es negada por el relativismo.<sup>29</sup>

En efecto, la noción de libertad negativa que Berlin sostiene, aquella que tiene que ver con la posibilidad de actuar debido a la ausencia de obstáculos externos, requiere de la existencia de unas fronteras sagradas o absolutas que nadie pueda traspasar, dentro de las cuales cada individuo pueda realizar sus fines propios.<sup>30</sup> Ya sabemos que tales fines para Berlin son plurales y no todos son, en principio, compatibles unos con otros.<sup>31</sup> Por eso, esta pluralidad de valores de igual rango y no compatibles entre sí, a partir de los cuales el sujeto decide cómo vivir su vida, sólo se podría sostener si se afirma la existencia de un espacio inviolable de libertad en el que cada uno elija su modo de vida. Precisamente, la crítica que hace Strauss a este planteamiento tiene que ver con esta idea: el relativismo, o la afirmación de que todos los fines son relativos a la persona que los elige y por tanto iguales, parece requerir algún tipo de absolutismo.<sup>32</sup> La creencia de la inviolabilidad de un grado mínimo de libertad individual implica algún tipo de estándar absoluto.

Strauss localiza la patente contradicción en la argumentación a favor de la libertad negativa a nivel teórico, es decir, cuando Berlin tiene que elaborar una articulación coherente para fundamentar su tesis. Por un lado, el filósofo de Riga afirma que la libertad, tanto positiva como negativa, son dos fines profundamente divergentes e irreconciliables. Cada uno hace afirmaciones absolutas, las cuales no pueden ser satisfechas a la vez. Y, por otro lado, la satisfacción que cada una de ellas persigue es un valor último que tiene igual derecho a ser clasificado entre los más profundos intereses de la humanidad.<sup>33</sup> Con estas palabras el mismo Berlin afirma que no hay una posición absoluta para la propia preferencia por la libertad negativa frente a la positiva. De esto se sigue que la preferencia que él mismo profesa a la libertad negativa sólo puede defenderse desde una posición relativa al momento histórico en el que estamos, es decir, valdría para el hombre de hoy pero quizá no valga para el hombre del futuro. De este modo, para ser

---

<sup>29</sup> Podemos definir el relativismo como aquella tesis que niega la existencia de un fundamento último de lo real o de verdades y valores válidos de modo universal.

<sup>30</sup> Cf. BERLIN, I.: "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996, p. 235.

<sup>31</sup> Cf. *Ib.*, p. 240.

<sup>32</sup> Cf. STRAUSS, L.: "Relativism", en SCHOECK, H. y WIGGINS, J. W. (Eds.), *Relativism and the Study of Man*, Van Nostrand, Princeton, 1961p. 137.

<sup>33</sup> Cf. BERLIN, I.: "Dos conceptos de libertad", pp. 237-238.



coherente con estas afirmaciones, el autor de “Dos conceptos de libertad” debería sostener que la libertad negativa es un valor más entre otros. Sin embargo, curiosamente, cierra su ensayo sosteniendo de nuevo la preferencia por la libertad negativa sostenida, además, desde una de posición absoluta: “A mí me parece que de esto no se sigue ninguna conclusión escéptica. Los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración.”<sup>34</sup>

Así pues, si la validez intrínseca de esos principios no se sigue de su duración en el tiempo, porque no son principios eternos, habría que concluir que la primacía que Berlin reconoce a la libertad negativa surge de su empirismo, es decir, del conocimiento derivado de la experiencia acerca de lo que los hombres son y buscan.

Pero si no estamos armados con una garantía *a priori* para la proposición de que en alguna parte ha de encontrarse una total armonía de los verdaderos valores, tenemos que volver a los recursos ordinarios de la observación empírica y del conocimiento ordinario humano.<sup>35</sup>

Es a partir de esta experiencia desde la que sostiene, una y otra vez, la pluralidad de los valores y el carácter de incompatibilidad que surge entre ellos. Además, desde una premisa empírica está sosteniendo la igual importancia o relevancia de todos los fines que los hombres persiguen, “fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas.”<sup>36</sup> Ante esta posibilidad Strauss se pregunta si a partir de esta experiencia pueden formularse principios de este tipo.<sup>37</sup> Parece, más bien, que el propio Berlin niega esta posibilidad porque antes sostuvo que lo que es válido para el hombre de hoy puede que no lo sea para el del futuro. De este modo, el ideal que ofrece la libertad negativa sería relativamente válido para el hombre actual, o para la civilización occidental. He aquí la contradicción que Strauss observa. Por una parte, Berlin reconoce la libertad negativa como un ideal relativo al hombre de hoy; pero por otra, hace una afirmación absoluta de este tipo de libertad.

Berlin no puede sustraerse a la necesidad a la que todo ser pensante está sujeto: tomar una postura final, una posición absoluta según lo que él considera como la naturaleza del

---

<sup>34</sup> BERLIN, I.: “Dos conceptos de libertad”, p. 243.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 239. La cursiva es del texto original.

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 239.

<sup>37</sup> Cf. STRAUSS, L.: “Relativism”, p. 139.

hombre, o la naturaleza de la condición humana o como la verdad decisiva y de ahí revindicar la validez absoluta de su convicción fundamental.<sup>38</sup>

Teniendo en cuenta esta crítica, ¿podría la propuesta de Taylor verse salpicada de algún modo por el relativismo que Strauss detecta en Berlin? Creemos que la respuesta a esta cuestión es negativa. Como hemos mencionado anteriormente, el reclamo que experimentamos ante la pluralidad de esos bienes es para el filósofo canadiense un signo de realismo moral. Por otra parte, es de su parecer que el conjunto de bienes que forman parte del mundo moral del sujeto, al cual tiene que hacer frente, no son igualmente atractivos ni han sido elegidos arbitrariamente. El argumento que esgrime para sostener su postura tiene que ver con la relación tan estrecha con la que vincula la identidad de una persona y sus compromisos morales. Para el ser humano, la orientación moral en la que se sitúa a la hora de actuar no puede haber sido elegida arbitrariamente, sino que abraza tal orientación porque tiene ciertas aspiraciones de ser la correcta.<sup>39</sup> Correcta en el sentido de que su posición respecto a los bienes a los que se enfrenta hace justicia a la realidad, no es una mera proyección ni invención suya.

Si bien Taylor no abraza una postura relativista, tampoco es partidario de la idea de que, debido al conflicto entre los bienes, podamos recurrir a un único principio o procedimiento para saber cómo debemos ordenarlos. Proceder de esta manera implicaría eliminar el problema anulando las exigencias que nos presentan esos bienes. En este sentido, Taylor está de acuerdo con la crítica que Berlin hace a las teorías utilitaristas y de corte kantiano. Sin embargo, de nuevo, discrepa de su maestro y va más allá que éste puesto que el autor canadiense también critica la perspectiva liberal, cuando esta adopta la máxima de elegir cualquier bien que se quiera, con tal de no perjudicar a otros. En todas estas posiciones, también en la liberal, la idea de fondo es que en una situación donde se dé una elección moral, los individuos puedan apelar a algún principio general o procedimiento que les ayude a guiarse en medio de la incertidumbre. Para Taylor, el formalismo presente en este tipo de teorías morales modernas se alcanza gracias a la negación del pluralismo ontológico. Asumir, desde esta perspectiva, que se puede razonar sobre los bienes del mismo modo, es sinónimo de negar las diferencias cualitativas entre ellos, y esto es un fallo para nuestro filósofo.

---

<sup>38</sup> STRAUSS, L.: "Relativism", p. 140.

<sup>39</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 148.

Volvemos a poner de manifiesto que la solución que Taylor propone, lejos de ofrecer fórmulas precocinadas que nos eviten el esfuerzo de una reflexión profunda, tiene que ver con sopesar la importancia que encierran los bienes que están en juego. Aunque se trate de un conflicto entre bienes fuertemente valorados, hay que tener en cuenta otros factores en el momento de la deliberación. La relevancia que dichos factores puedan tener dada la circunstancia concreta en la que el sujeto debe decidir, podrá aportar razones para optar por uno u otro de esos bienes en conflicto. Vemos aquí una apuesta por la recuperación de la noción aristotélica de la *phronêsis*, la cual analizaremos con mayor profundidad en el apartado 4 del presente capítulo. Para ello se servirá de la doctrina de la evaluación fuerte y del papel que las distinciones cualitativas tienen en nuestra experiencia moral.

Una conclusión a la que llegamos a partir de la reflexión que Taylor ofrece sobre el pluralismo valorativo de Berlin, es que la inconmensurabilidad que el discípulo sostiene no es tan definitiva como la del maestro. En efecto, Taylor ve alguna solución positiva a la hora de combinar los bienes que de hecho perseguimos. Sin duda, la tradición aristotélica de la que bebe configura grandemente su posicionamiento. Más adelante, al hablar sobre la vida buena, ofreceremos otra argumentación donde Taylor se sitúa en continuidad con el pensamiento aristotélico.

Antes de dar paso a este asunto y teniendo presentes las ideas de Berlin acerca de la libertad que hemos expuesto en esta sección, creemos conveniente dedicar el siguiente apartado a la noción de libertad que debe operar en cualquier teoría ética a juicio de Taylor. Sostenemos que la noción de libertad tayloriana es una consecuencia de su posicionamiento antropológico y moral. Así pues, sabemos que la razón de ser de la ética está estrechamente unida al hecho de que la persona humana goza de libertad, pero la pregunta que nos planteamos es ¿qué tipo de libertad?

### 3. La noción de libertad apropiada para la Ética.

En la primera sección de este capítulo hemos puesto de manifiesto cómo, desde la perspectiva de Taylor, cualquier teoría ética debe dar cuenta de los impedimentos que los seres humanos experimentamos a la hora de obrar bien. Estos obstáculos, en la medida en que nos dificultan o incluso nos impiden actuar en una determinada dirección, suponen una limitación a nuestra libertad. De este modo, podemos identificar distintos tipos de obstáculos –exteriores o físicos e interiores,– y en función de éstos distinguir diferentes tipos o grados de libertad. En este apartado, queremos profundizar en estos aspectos a partir de la reflexión que Taylor hace sobre la libertad en su artículo “What’s wrong with Negative Liberty” de 1979, recogido en sus *Philosophical Papers II*.<sup>40</sup>

Efectivamente, nuestro filósofo comienza su estudio sobre el concepto de libertad partiendo del citado ensayo “Dos conceptos de libertad.” Previamente nos hemos referido a este escrito, haciendo un énfasis especial sobre el pluralismo valorativo y el relativismo que Strauss delata en el modo en que Berlin defiende la libertad negativa. En este momento analizaremos más detalladamente los conceptos de libertad a la luz de la propuesta tayloriana. Sabemos que Berlin hace la distinción entre una concepción positiva y una negativa de la libertad. En términos generales, la libertad negativa tendría que ver con la posibilidad que un hombre tiene de actuar sin ser obstaculizado por otro. Entiéndase por “otro” un sujeto, una institución o el Estado. Esta libertad se relaciona con las condiciones exteriores que posibilitan el desarrollo de la autonomía de un sujeto, y se perdería cuando existe una coerción deliberada a su libre actuación.<sup>41</sup> En cambio, la libertad positiva se relaciona con el acto por el cual el hombre se define a sí mismo como como dueño de sus propias acciones.<sup>42</sup> Este tipo de libertad pone el acento en cuáles son las opciones que un individuo puede tener y de qué manera están motivadas, de forma

---

<sup>40</sup> TAYLOR, C.: “What’s wrong with negative liberty”, en *Philosophy and the Human Sciences*, *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 211-230. En adelante haremos referencia a este artículo bajo las siglas WWNL.

Taylor también dedica gran parte de su libro *Hegel and Modern Society* al asunto de la libertad, concretamente la primera y la tercera parte.

<sup>41</sup> Cf. BERLIN, I.: “Dos conceptos de libertad”, pp. 191-192.

<sup>42</sup> Podemos identificar los antecedentes de la libertad positiva en Rousseau. En el quinto apartado del segundo capítulo exponíamos la relación que se establece entre libertad y moral en los modernos. Allí mencionábamos como Rousseau es el filósofo que definió libertad como autodeterminación. Sin embargo, Taylor afirma que habría que considerar la teoría kantiana como siendo el origen de muchas nociones de libertad positiva. Sabemos que Kant define libertad como la obediencia a una ley hecha por el yo racional, en contraste con la dependencia de la voluntad de otros, la autoridad externa o la naturaleza. (Cf. TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, p. 156.)

que se pueda decir que es él quien controla su vida.<sup>43</sup> Entendidas de este modo, parecería que ambas nociones de libertad están relacionadas porque sólo puede ser dueño de su vida quien dispone de un espacio donde pueda desarrollar sus propósitos y objetivos, del modo que quiera, sin que los demás se entrometan obstaculizando su acción. Sin embargo, Berlin termina afirmando que son dos cuestiones claramente diferentes.<sup>44</sup> Veamos cómo Taylor formula esta problemática en sus propios términos.

El filósofo canadiense asume la validez de esta distinción entre los dos tipos de libertad, si bien su propuesta se distancia ligeramente de la de Berlin a la hora de matizar lo que él entiende por libertad positiva, y los requisitos que han de cumplirse para poder afirmar que el sujeto es verdaderamente libre. Ambos pensadores están de acuerdo en que la libertad positiva tiene que ver con quién o qué controla una vida. Ahora bien, lo que Taylor quiere poner de relieve de una forma más significativa a como lo hace Berlin, es que esta libertad no está garantizada por la mera ausencia de obstáculos externos, puesto que hay condicionamientos internos que pueden reducir la capacidad efectiva de optar autónomamente por algo.<sup>45</sup> No es lo mismo tener una capacidad hipotéticamente que tenerla efectivamente, es decir, ser capaz de ponerla en práctica.

Según el parecer de Taylor, la libertad positiva exige un compromiso efectivo con una serie de bienes concretos a partir de los cuales controlar y dar forma a la propia vida. Este compromiso efectivo es distinto del tipo de exigencia ante la que nos sitúa la libertad negativa, puesto que en este segundo caso simplemente se trata de la mera posibilidad de hacer algo con independencia de que efectivamente se lleve a cabo. Así las cosas, la libertad negativa se relaciona con un concepto de oportunidad porque, para disfrutar de ella, el sujeto sólo necesita la oportunidad para desarrollar su autonomía, los fines que él se propone, sin interferencias deliberadas por otros. Desde esta perspectiva, no se problematiza el asunto de los fines ni el modo en que el sujeto se determina por ellos. Sin embargo, la libertad positiva supone una capacidad que debe estar unida con la idea de ejercicio, es decir, la capacidad de efectiva realización que se descubre cuando se asume un compromiso respecto al bien hacia el cual se dirige la vida del sujeto.

---

<sup>43</sup> Cf. BERLIN, I.: "Dos conceptos de libertad", pp. 201-202.

<sup>44</sup> Cf. *Ib.*, pp. 191 y 202.

<sup>45</sup> Según señala Bellomo, Berlin no desconoce la importancia de estos factores internos. No reduce la libertad negativa a la inexistencia de coerción externa. Estos impedimentos interiores son también constitutivos de la libertad negativa. (Cf. BELLOMO, S. T.: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*, p. 314.)

Las doctrinas de la libertad positiva se interesan en una visión de la libertad que implica en esencia el ejercicio del control sobre la propia vida. Según esa visión, uno sólo es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida. En este caso, el concepto de libertad es un concepto de ejercicio.<sup>46</sup>

A partir de la explicación de los conceptos de ejercicio y oportunidad aplicados a la noción de libertad, Taylor afirma la prioridad de la libertad positiva frente a la negativa. Sosteniendo esta tesis encontramos dos argumentaciones. Por un lado, el concepto de ejercicio supera al de oportunidad, en el sentido de que es más exigente con las condiciones necesarias para que el ser humano sea verdaderamente libre. Por otro lado, observa que incluso la libertad negativa, para que sea efectivamente libertad, tendrá que apoyarse en una concepción de ejercicio, y no solamente de oportunidad. Efectivamente, entre las diversas teorías que abrazan una concepción negativa de la libertad, hay algunas que ciertamente incorporan alguna noción de autorrealización, es decir, exigen un espacio de libertad donde el sujeto pueda realizarse según el modo y manera que a él le plazca. Si esto es un requisito, entonces dentro de esta perspectiva, es necesario algún nivel de ejercicio para afirmar que el hombre es de verdad libre.

Estar en una posición para ejercer la libertad, tener la oportunidad, supone eliminar las barreras internas; y esto no es posible sin haberme realizado a mí mismo en alguna medida. Así, con la libertad de autorrealización, tener la oportunidad de ser libre requiere que ya esté ejerciendo la libertad. Un concepto puro de oportunidad aquí es imposible.<sup>47</sup>

A pesar de reconocer que la noción de libertad positiva es una condición necesaria para sostener la idea de libertad negativa, Taylor llama la atención acerca del hecho de que algunos, por miedo a justificar posiciones totalitarias a las que parecen dar lugar las doctrinas positivas de la libertad, rechazan esta idea. Tanto es así que incluso están dispuestos a abandonar intuiciones tan importantes como el ideal de autorrealización, ideal que en la mayoría de las ocasiones está en estrecha relación con la libertad positiva. Precisamente este ideal, que se ha convertido en un derecho, es el que aumenta el valor que damos a la libertad en la actualidad.<sup>48</sup> Desde luego que esta vinculación entre libertad positiva y doctrinas totalitarias puede ser, y ha sido, una posibilidad real si se sostiene un modo de pensar particular. Cuando Berlin analiza el desarrollo histórico de la noción de

---

<sup>46</sup> TAYLOR, C.: WWNL, p. 213.

<sup>47</sup> *Ib.*, pp. 213-214.

<sup>48</sup> *Cf. Ib.*, p. 215.

libertad positiva, hace una distinción entre una naturaleza superior o un yo verdadero, ideal o autónomo, frente a una naturaleza inferior o un yo empírico o heterónomo.<sup>49</sup> Esta dicotomía es la que puede generar, si se lleva hasta el extremo, la afirmación de que el “verdadero yo” es algo más o algo distinto del sujeto; una entidad que puede estar relacionada con una organización (iglesia, estado, sociedad, etc.) que impone su voluntad identificando con ella la verdadera libertad.

En el momento en que adopto esta manera de pensar, ya puedo ignorar los deseos reales de los hombres y de las sociedades, intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre y en virtud de sus “verdaderos” yos, con la conciencia cierta de que cualquiera que sea el verdadero fin del hombre (la felicidad, el ejercicio del deber, la sabiduría, una sociedad justa, la autorrealización) dicho fin tiene que identificarse con su libertad, la libre decisión de su “verdadero” yo, aunque frecuentemente esté oculto y desarticulado.<sup>50</sup>

Sin embargo, Taylor no adopta esta forma de pensar, y también se da cuenta de que este modo de formular las cosas puede inducir a error. Pero todavía afirma que de ello no se sigue que el problema esté en el concepto mismo de libertad como ejercicio, sino en el modo en que ha sido aplicado. Puesto que la perspectiva de la autorrealización requiere de un concepto de ejercicio de la libertad, Taylor intentará, en lo que resta de su artículo, desarrollar una argumentación en favor de la libertad positiva, mostrando al mismo tiempo que ello no desemboca en una posición totalitaria.

### **3.1. Relación entre la motivación y la libertad**

La libertad positiva tiene que ver con quién dirige o controla la vida de una persona. Podríamos decir que a mayor capacidad para definirse uno a sí mismo como dueño de sus propias acciones, mayor grado de libertad positiva posee. Sin embargo, la idea de libertad concebida como sinónimo de poder hacer lo que uno quiera, donde este “lo que uno quiera” es sencillamente lo que el agente identifica con sus deseos, no es una condición suficiente para ser verdaderamente libre, a juicio de nuestro filósofo. Sin duda que la ausencia de obstáculos externos brinda la oportunidad para ejercer ciertas

---

<sup>49</sup> Cf. BERLIN, I.: “Dos conceptos de libertad”, p. 202.

<sup>50</sup> *Ib.*, pp. 203-204.

capacidades. Pero no hay que olvidar, y es precisamente lo que Taylor pone de relieve, que también hay obstáculos internos que pueden impedir grandemente el ejercicio de la libertad. Entre ellos Taylor menciona el egoísmo, la estrechez de miras, la incompreensión hacia el otro, el cerrarse en uno mismo y sus problemas, hundirse en el resentimiento, etc.

La noción de una libertad enraizada en nuestra naturaleza, la cual sin embargo puede ser frustrada por nuestros propios deseos o nuestras aspiraciones limitadas, requiere una teoría de la motivación humana más articulada y con varios niveles. Es muy dudoso que cualquier teoría que sólo reconozca la causación eficiente pueda hacerle justicia. Necesitamos la noción de una inclinación en nuestra situación la cual pueda ser respaldada o rechazada, reinterpretada o falseada.<sup>51</sup>

De hecho, desde la perspectiva de la autorrealización como ya hemos mencionado, el no tener obstáculos externos no garantiza la libertad. Podría ser que sin ser yo consciente, estuviera actuado bajo la influencia de otra persona creyendo que soy libre sin serlo realmente. Luego, el concepto de libertad como ejercicio exige distinguir entre las motivaciones que el sujeto tiene a la hora de actuar, y también distinguir entre los objetivos que persigue con sus acciones.<sup>52</sup>

Es precisamente este aspecto el que Taylor señala como difícil de aceptar por algunos porque, cuando se afirma que la autorrealización requiere identificar y seguir los deseos y motivos que nacen del verdadero yo, éstos piensan que se está introduciendo la posibilidad de hablar de un yo superior, con una particular visión metafísica. Sin embargo, la propuesta tayloriana, recurriendo a las distinciones cualitativas, pretende mostrar que hay otras formas de discernir las verdaderas motivaciones y deseos. En el recurso a las distinciones cualitativas encuentra un criterio que se sitúa más allá del sujeto, evitando así verse encerrado en una posición subjetivista.

Quiero sostener que no podemos defender una visión de la libertad que no implique, al menos, alguna discriminación cualitativa como motivo, es decir, que no ponga algunas restricciones en la motivación entre las condiciones necesarias de la libertad.<sup>53</sup>

Incluso, cuando se habla de libertad como sinónimo de ausencia de obstáculos externos, se emplea alguna discriminación valorativa entre ellos, en función del tipo de

---

<sup>51</sup> TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, p. 160.

<sup>52</sup> Cf. TAYLOR, C.: WWNL, p. 215.

<sup>53</sup> *Ib.*, p. 217.



acción que impiden llevar a cabo. En este sentido, si la acción es más significativa, en sí misma o en relación con el agente en el momento en el que actúa, la ausencia de libertad será más relevante que si la acción de la que se trata es trivial. Por ejemplo, cuando la semana pasada pusieron un semáforo en mi calle, vi obstaculizada mi acción de cruzar por donde quiero. Aun entendiendo esta nueva situación como una restricción de mi deseo de atravesar la calle por donde me plazca, también es posible darse cuenta de que no es materia de un estudio serio de las limitaciones de mi libertad. Y no lo es porque es un asunto trivial e insignificante. Pero si se aprobara una ley que me obligara a hacer algo en contra de mis convicciones religiosas, entonces se vería restringida la libertad en un punto crucial para todo ser humano, no sólo para mí.

A la luz de estos ejemplos vemos cómo las distintas actividades que pretende desarrollar una persona son no importantes de la misma manera. Nos damos cuenta de esto, sostiene Taylor, porque tenemos un trasfondo de comprensión, demasiado obvio como para poder detallarlo, en el cual algunas actividades y objetivos aparecen o se nos dan como siendo altamente significativos para los seres humanos, y otros como siéndolo menos.<sup>54</sup> En lo que se refiere a las actividades mencionadas en los ejemplos, podríamos decir que la acción de expresar las convicciones religiosas es mucho más significativa o superior que la de cruzar la calle, entre otras cosas, porque se trata de una capacidad específicamente humana y porque me define como ser moral (aunque también admitimos que hacemos muy bien cuando cruzamos la calle por el semáforo y además cuando éste está en verde.) Por lo tanto, incluso para una concepción de la libertad en términos negativos, el tipo de acción y la significatividad que encierra en función de los objetivos que se persiguen con ella, nos ayuda a determinar si la libertad en juego es mayor o menor. Como afirma Taylor,

La libertad es importante para nosotros porque somos seres intencionales. Pero entonces debe haber distinciones en la significatividad de diferentes tipos de libertad basadas en la distinción de la significatividad de los diferentes objetivos.<sup>55</sup>

Por el momento queda claro que hay libertades (negativas) más o menos significativas en función de los propósitos más o menos relevantes que las personas tienen. Sin embargo, todavía resta decir algo más acerca de las condiciones de la

---

<sup>54</sup> Cf. TAYLOR, C.: WWNL, p. 218.

<sup>55</sup> *Ib.*, p. 219.

motivación necesarias para hablar de libertad en términos de ejercicio. En efecto, Taylor considera como una posibilidad real el hecho de que los deseos y las motivaciones de una persona lleguen a frustrar sus propósitos, impidiéndole de este modo alcanzar un mayor grado de libertad. Para él, el hecho de que el deseo que un sujeto experimenta sea fundamental en relación con sus propósitos, no tiene que ver con la intensidad de tal deseo, sino con el hecho de que sea objeto de una evaluación fuerte. Desde esta perspectiva, los juicios que este sujeto hace respecto a la significatividad de sus deseos son independientes de la fuerza con la que los siente y es capaz de enjuiciarlos a partir de su valor intrínseco.<sup>56</sup> En esto consiste la evaluación fuerte en la propuesta tayloriana, en la capacidad de evaluar un deseo o una motivación como siendo valiosos en sí mismos. Precisamente, Taylor hace uso de esta noción para aclarar dos aspectos en relación con la libertad. No sólo permite establecer un rango de importancia entre las distintas libertades negativas, como vimos con el ejemplo de la libertad para cruzar la calle o tener libertad de religión. Allí quedó claro que un tipo de libertad es más relevante que el otro por la actividad más o menos significativa que se ve impedida o permitida. Sino que, además, la idea de la evaluación fuerte ilumina el hecho de que somos menos libres cuando nos dejamos llevar por deseos menos significativos anulando otros más importantes.

Parece haber casos en los cuales los obstáculos a la libertad son internos, y si esto es así, entonces no es posible interpretar la libertad como mera ausencia de obstáculos *externos*; y el hecho de hacer lo que quiero, en el sentido de seguir mis deseos más fuertes, no es suficiente para establecer que soy libre. Al contrario, debemos distinguir entre motivaciones y aceptar que la exteriorización de algunas de ellas, por ejemplo, el miedo irracional, el rencor o la necesidad excesiva de confort, no es libertad; se trata incluso de una negación de la libertad.<sup>57</sup>

### 3.2. Tesis de la corregibilidad

En este sentido, Taylor contempla una doble posibilidad con respecto los obstáculos internos que limitan la libertad. Por un lado, puede darse el caso de que tales deseos y objetivos, aun siendo fuertes, no se identifiquen como siendo afines a la persona que los vive, a su modo de ser, sino que los experimenta como siendo ciertamente

---

<sup>56</sup> Cf. TAYLOR, C.: WWNL, p. 220.

<sup>57</sup> *Ib.*, p. 222. La cursiva pertenece al texto original.

despreciables o como si de algún modo tuviera que superarlos, aunque por el momento no sea capaz. Cuando esto ocurre, cuando el sujeto se deja llevar por estos deseos, él mismo puede ser consciente de su falta de libertad. Pero, por otro lado, también sucede que los deseos que parecen tirar del sujeto en una dirección diferente a los propósitos que tiene, los identifique como formando parte esencial de él mismo. O puede ocurrir incluso que tenga propósitos u objetivos ciertamente incompatibles entre sí y de ahí el conflicto. En este segundo caso, el rechazo de uno de esos deseos será ciertamente costoso puesto que parece exigir del sujeto la renuncia a una parte de su personalidad. Además, no se experimenta una falta de libertad tan manifiesta porque el sujeto se identifica con ambas direcciones opuestas. El ejemplo que Taylor plantea para iluminar esta situación es el de una persona que pone en peligro su relación matrimonial por volcarse demasiado en su trabajo, donde encuentra una gran satisfacción.

Ante esta realidad, Taylor considera la posibilidad de que el sujeto se equivoque con respecto a lo que realmente quiere, de modo que identifique erróneamente su auténtico deseo o propósito. Una afirmación en estos términos tiene relación con su tesis sobre la corregibilidad con respecto a los sentimientos que apuntábamos en el capítulo tercero. Pero, además, deja paso a la cuestión de si el sujeto es la autoridad definitiva en cuanto a la afirmación última de su libertad.<sup>58</sup> Para aceptar esta posibilidad hay que darse cuenta de que hay una clase de deseos que responden a situaciones por las que pasamos, las cuales tienen alguna importancia para nosotros. En este sentido, un deseo de esta clase puede estar vinculado con alguno de nuestros propósitos fundamentales. Pero también existen deseos identificables con meras fuerzas que podemos rechazar. En este caso, que se rechacen o no dependería de la calidad del afecto, es decir, del modo en que tal deseo afecta al sujeto, de la intensidad con que lo viva.

Somos capaces de sentir un deseo atribuidor-de-importancia como no siendo verdaderamente nuestro, si lo vemos como erróneo, es decir, la importancia o el bien que supuestamente nos ofrece no es una importancia o un bien genuino. El miedo irracional es una cadena a causa de su irracionalidad [...] Al perder estos deseos no perdemos nada, porque su pérdida no nos priva de un bien o una satisfacción genuina.<sup>59</sup>

Hemos considerado el hecho de ser más o menos libre en función de los objetivos más o menos significativos que el ser humano pretende alcanzar. Además, estos objetivos

---

<sup>58</sup> Cf. TAYLOR, C.: WWNL, p. 222.

<sup>59</sup> *Ib.*, p. 225.

pueden verse frustrados tanto por impedimentos exteriores como interiores, cuando los deseos están basados en una apreciación errónea.<sup>60</sup> En lo concerniente a los objetivos y metas que el sujeto se propone como siendo fundamentales para él, ¿es posible plantear la cuestión de que tales propósitos hagan menos libre a ese individuo? O, dicho con otras palabras, ¿podría ocurrir que un sujeto se equivoque respecto a sus objetivos esenciales? Esta pregunta, a juicio de Taylor, debe salir a la luz para cerrar el interrogante acerca de si el propio sujeto es el juez supremo de su libertad.

Si finalmente el asunto de la libertad gira en torno a que el sujeto sea capaz de alcanzar tales objetivos y nunca puede estar equivocado respecto a ellos, entonces habría que afirmar la incorregibilidad de los juicios del sujeto acerca de su libertad y negar la posibilidad de que otros sepan más que él al respecto.<sup>61</sup> No obstante, la experiencia nos dice que no es así y al señalar casos extremos de personas que a lo largo de la historia se han equivocado grandemente acerca de sus propósitos fundamentales, Taylor deja abierta la posibilidad de que otras personas, sin llegar a tales extremos, también se puedan equivocar. Hitler perseguía ciertas metas que vivía como siendo incomparablemente mejores que otras, las cuales estaban llenas de confusión y error. Y como él, podemos pensar en otros seres humanos cuyos objetivos fundamentales ha sido causar muertes y dolor a su paso. A juicio de Taylor, el problema con estos objetivos es que se han formado a partir de confusión y una perspectiva muy distorsionada, donde no se han logrado localizar los obstáculos internos que estaban presentes.

Tras estas reflexiones Taylor articula la noción de libertad pertinente para una teoría ética. Como hemos visto en estas páginas, esta libertad combina varios factores claves de su propuesta filosófica: la idea de bien y de importancia, consideraciones sobre la teleología, las distinciones cualitativas y la evaluación fuerte.

La libertad implica ahora, mi capacidad de reconocer adecuadamente mis objetivos más importantes, y mi capacidad de superar o al menos neutralizar mis impedimentos motivacionales, así como mi camino libre de obstáculos externos. Pero claramente, la primera condición requiere de mí el haberme convertido en algo, el haber alcanzado una cierta condición de clarividencia y autocomprensión. Debo estar ejercitando realmente la autocomprensión para ser verdaderamente o completamente libre. Ya no puedo entender la libertad sólo como un concepto de oportunidad.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Cf. TAYLOR, C.: WWNL, p. 227.

<sup>61</sup> Cf. *Ib.*, p. 228.

<sup>62</sup> *Ib.*, pp. 228-229.

Es necesario entonces hablar de libertad en términos positivos, como un ejercicio que el propio individuo debe realizar, para lo cual, debemos añadir, el sujeto necesitará en algunas ocasiones la ayuda desde el exterior puesto que su criterio no es infalible. Por otra parte, entendemos que cuando habla de reconocer adecuadamente los objetivos, está presuponiendo con ello la elección de los mismos. No tendría sentido enfatizar “la capacidad de reconocer adecuadamente” si posteriormente el sujeto no se determinara a llevarlos a cabo. Si tenemos en cuenta además que libertad positiva, en la propuesta de Taylor, está entendida como capacidad de ejercicio, de alguna manera esta capacidad implica el que de hecho el sujeto elija y actúe en la dirección en la que dicha libertad se hace efectiva.

### **3.3. Implicaciones de la libertad tayloriana**

Ante este enfoque de la libertad es pertinente hacer una puntualización: cuando Taylor afirma que un sujeto puede equivocarse a la hora de identificar sus objetivos fundamentales, ¿el error reside en que tales objetivos no son los “correctos” para ese sujeto particular o no lo son para ningún sujeto en general? Desde la perspectiva de Taylor, tales metas están relacionadas con la identidad del sujeto, de modo que son esenciales para él. Luego se podrían dar las dos posibilidades, que un sujeto identifique mal sus objetivos porque no se corresponden realmente con su identidad o que tales objetivos sean erróneos para cualquier sujeto por lo que de común tenemos todos los individuos. Considerando el caso de Hitler lo vemos claro. ¿Podemos sostener que, aunque para él imponer el Nacionalsocialismo y exterminar al pueblo judío era una meta equivocada, podría ser correcta para otro sujeto? Obviamente no. Tal objetivo no puede ser el fin de ningún individuo, ni tampoco el medio para alcanzar un fin. Si esto es así, entonces habría que afirmar que algunos fines, en función de su propia naturaleza, nunca pueden ser metas para los seres humanos. Y al mismo tiempo, habrá que afirmar que, debido a lo que los seres humanos tienen en común, existen ciertas metas que nunca pueden ser una causa por la que entregarse.

Por otra parte, también es posible que un individuo se dé cuenta de un error que cometió al perseguir un objetivo que consideraba como siendo fundamental para él. Pensaba que su felicidad estaba en alcanzar tal objetivo, pero por una serie de circunstancias, quizá de desengaños, se dio cuenta de que estaba profundamente equivocado. Sin embargo, que tal meta no sea la apropiada para él, no significa que no lo sea para otras personas. De hecho, hay diferentes empresas por las que apostar la vida, diversas vocaciones personales y profesionales, igualmente legítimas y valiosas en sí. De lo que se trata es de buscar aquello para lo cual uno tiene las aptitudes apropiadas, lo que ciertamente requiere la autocomprensión de la que Taylor habla.

Lo que distingue entonces una situación de otra es que en el primer caso nos damos cuenta de que hay objetivos que no pueden ser las metas de nadie porque van en contra del ser humano en general, porque no son un bien en ningún sentido, ni por sí mismos ni en relación a otra cosa. En cambio, en el segundo caso, la variedad de objetivos tiene en común que promueven la felicidad de los seres humanos, que encierran distintos ideales de vida buena. Se trata de diversos caminos que llevan al mismo fin. Al hacer estas afirmaciones estamos apoyándonos en una comprensión teleológica del ser humano porque creemos que, efectivamente, la vida del hombre tiene un fin concreto, hacia el cual apuntan las acciones que realiza, de un modo u otro. Así, vemos cómo la libertad como autorrealización está estrechamente relacionada con el bien. El ser humano se autodetermina gracias a “la finalidad del bien y la atracción de lo conveniente,”<sup>63</sup> y a la vez, ese contenido de bien ha de ser objeto de elección, de no ser así “no sería la satisfacción de un sujeto que actúa por sí mismo.”<sup>64</sup>

Por otra parte, sostenemos que el modo en que Taylor concibe la libertad y su propuesta antropológica se sitúa en la línea de la aspiración moderna a la autonomía, si bien no se trata de una autonomía radical. Desde la perspectiva tayloriana, la libertad negativa, es decir la mera ausencia de obstáculos externos, no garantiza la verdadera autonomía del sujeto porque ésta requiere de una libertad interior. En este sentido, para que el individuo se determine a sí mismo, tanto en la motivación como en la elección, y de este modo sea autónomo, es necesaria la capacidad efectiva de realización y ésta sólo

---

<sup>63</sup> MARTÍNEZ LUCENA, J.: “Autenticidad, libertad y “lotta continua” en Charles Taylor”, en GONZALEZ GINOCCHIO, D.: “Metafísica y libertad”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 214, 2009, p. 82. El autor de este artículo lleva a cabo en estas páginas un interesante análisis de la ontología dialéctica de la libertad basado en el estudio de F. Botturi, “L’ontologia dialettica della libertà.”

<sup>64</sup> *Ib.*, p. 82.

se descubre, a juicio de Taylor, cuando se asume un compromiso respecto al bien. Por otra parte, el hombre no puede determinarse a sí mismo si está cerrado a todo intercambio esencial con los demás. Es precisamente gracias a ese intercambio como el sujeto aprende, a lo largo del tiempo, a captar y a distinguir lo bueno de lo que no lo es, a adquirir las capacidades necesarias para llevar a cabo evaluaciones fuertes, etc. Si esta dimensión dialógica es un rasgo esencial del ser humano, vemos cómo la noción de libertad que Taylor suscribe presupone esta dimensión. De algún modo podríamos afirmar que la propia libertad tiene también una dimensión dialógica. Así lo reconoce Martínez Lucena al afirmar:

Cuando falla la percepción de la “alteridad”, la libertad de elección entra en una de sus *patologías nihilistas*. Así, el mal radical en la libertad humana está en la pretensión de que su potencia de autodeterminación y su propio bien se identifiquen.<sup>65</sup>

En cambio, la libertad como autonomía radical en sentido moderno cierra la posibilidad de una comprensión favorable entre sujeto y sociedad, entre el yo y los otros. A lo sumo, tal relación se concibe en términos instrumentales. Además, la libertad moderna es incompatible con una noción de bien que establezca criterios de actuación impuestos desde fuera, ya que los órdenes normativos deben originarse en la voluntad del sujeto y no aceptarse como dados. Sin embargo, la libertad positiva no ve como una imposición los bienes y fines propios del ser humano en razón de su propia naturaleza.

Otra implicación que se sigue de la noción de libertad tayloriana nos dirige hacia el debate en el que frecuentemente Taylor se ve involucrado entre posiciones comunitaristas y liberales. Respecto al comunitarismo que parece abrazar, algunos autores han señalado que la defensa que hace de la libertad individual como uno de los rasgos distintivos de la identidad humana, hace imposible que pueda afirmarse que su peculiar posición comunitarista sean antiliberal.<sup>66</sup> La combinación entre este

---

<sup>65</sup> MARTÍNEZ LUCENA, J.: “Autenticidad, libertad y “lotta continua” en Charles Taylor”, p. 81. El énfasis pertenece al texto original.

<sup>66</sup> Cf. SANCHEZ MATITO, M.: “Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor”, pp. 386-394. Sobre todo ver al apartado titulado “Hacia un comunitarismo liberal.” Sin embargo, otros autores tienen sus reservas a la hora de aplicarle este apelativo por dos razones. La primera porque el mismo Taylor no se aplica a sí mismo esta etiqueta. La segunda porque la expresión “comunitarismo” puede dar a entender que la comunidad es anterior al individuo hasta tal punto que llegue a anular la individualidad, aspecto que nunca es sostenido por Taylor. (Cf. GRACIA CALANDIN, J.: “Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVI, 2011, p. 196.) A pesar de las diferencias, ambos autores tratan de conciliar el papel de la comunidad con la defensa de la libertad individual.

comunitarismo y la libertad del sujeto se refleja en tres aspectos en la propuesta tayloriana. El primero de ellos remite a una concepción plural de comunidad. En sus escritos se refleja la idea de la diversidad de culturas, la diversidad de bienes que en ellas se inscriben y la conflictividad que tiene lugar. Esto nos impide afirmar que Taylor sostenga un modelo de comunidad cerrado y homogéneo. El segundo aspecto se refiere a la defensa de la interioridad como un factor inseparable de la identidad moderna. En este sentido, en tanto que la configuración de la identidad tiene que contar con el papel del sujeto en tanto que fuerza creativa y reflexiva, el individuo nunca queda completamente anulado por la comunidad, aunque ésta sea previa al individuo. Y el tercer aspecto, que ya hemos señalado anteriormente, es la importancia que concede a los valores más característicos de la modernidad: la autonomía, la tolerancia, la justicia y, sobre todo, la libertad. Libertad que no puede ser asignada a un sujeto individual y completamente desvinculado de cualquier compromiso social. Como veremos en el quinto apartado de este capítulo, por el modo en el que Taylor propone y defiende el ideal de la autenticidad, podemos concluir que efectivamente, la importancia que otorga a la comunidad no deja en ningún momento al individuo en un segundo lugar.

Finalmente, antes de cerrar este apartado, nos gustaría apuntar dos motivos por los cuales Berlin y Taylor llegan a posiciones diversas en lo que a la noción de libertad se refiere. Quizá, el factor más decisivo que influye en las distintas maneras de concebir la libertad es su posicionamiento antropológico.

Es claro que Taylor parte de una visión antropológica diferente a la de Berlin, quien más bien descreía que alguna esencia humana fijara un marco a los fines que los hombres persiguen. Para aquél, ser libre es poder realizarse según una manera propia, por lo que se inclina a un concepto de la libertad como ejercicio, en el cual cabe hacer una distinción entre lo que el sujeto quiere y sus “auténticos” deseos. Éstos quedan configurados en el contexto significativo de una comunidad cultural; en consecuencia, no dependen de lo que un individuo pudiera decidir aisladamente.<sup>67</sup>

A diferencia de Taylor, Berlin entiende al individuo como un ser que se crea a sí mismo a través de la elección. Esta elección se lleva a cabo dentro de un marco de categorías y valores propiamente humanos. Es el individuo el que otorga valor a cosas distintas y luego escoge entre ellas. Precisamente el sentido de su preferencia por la

---

<sup>67</sup> DE MIGUEL, J. R.: “Taylor y Berlin sobre la cuestión de la libertad”, en *Enfoques* XIX, 1-2, 2007, pp. 24-25.



libertad negativa es poder salvaguardar este aspecto de la persona. Según interpreta un estudioso de la propuesta berliniana, la actividad humana se caracteriza mucho más por la elección y la decisión que por el descubrimiento.<sup>68</sup>

Al mismo tiempo, junto con la distinta concepción antropológica de la que parten, hay que tener en cuenta la relevancia de la teleología para uno y para otro. En este sentido, el mismo Berlin declara:

La mayor diferencia entre mi visión y la de Charles Taylor es que él es básicamente un ‘teleologista,’ como cristiano y como hegeliano. Él verdaderamente cree, como otros muchos han creído en la historia del pensamiento y todavía creen, que los seres humanos, y quizás el universo entero, tiene un propósito básico.<sup>69</sup>

Sostenemos que esta diferente actitud en lo que respecta a la teleología es uno de los motivos por los cuales enfocan el asunto de la libertad positiva desde perspectivas diferentes. Taylor suscribe una concepción teleológica de la acción. Siempre que el ser humano actúa, lo hace apuntando y buscando un fin que es ciertamente un bien. Por este motivo, hace depender la idea de libertad de la capacidad de los seres humanos de llevar a cabo sus propósitos y objetivos significativos. Para que esto pueda ocurrir habrá que hacerse cargo tanto de obstáculos externos como internos.

#### 4. Resonancias aristotélicas

Tras esta presentación de la idea de libertad en Taylor, abrimos un apartado en el que expondremos la recuperación de los aspectos que podemos considerar más aristotélicos en la propuesta de Taylor.<sup>70</sup> Tales aspectos, además de la visión teleológica

---

<sup>68</sup> Cf. MARTINEZ ZORRILLA, D.: “El pluralismo de Isaiah Berlin frente al relativismo y la incommensurabilidad” en *Revista de Estudios Políticos*, n. 109, Julio-Septiembre, 2000, p. 197.

<sup>69</sup> BERLIN, I.: “Introduction”, en TULLY, J. (Ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, p. 1.

<sup>70</sup> Thiebaut señala que Taylor, en la medida en que comparte ciertas ideas éticas con autores como Bernard Williams y Alasdair MacIntyre, se acerca a las reflexiones neoaristotelizantes de un sector importante de la filosofía moral anglosajona. (Cf. THIEBAUT, C.: “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, p.124.)

de la acción y del ser humano que ya hemos mencionado, son la noción de *phronêsis*, su papel en la deliberación moral y el tema de la vida buena para el hombre.

#### 4.1. La *phronêsis* y la comprensión moral

A juicio de Taylor son varias las limitaciones de las teorías éticas que pretenden capturar en un código de normas nuestra vida moral. Una de ellas es su incapacidad para hacerse cargo de la imprevisibilidad de las situaciones y acontecimientos en los que el ser humano actúa. Es muy difícil que un código de normas se ajuste a cada nueva situación. Por otra parte, la pluralidad de bienes que en ocasiones entran en conflicto en el momento de la deliberación genera dilemas, los cuales pueden variar en modos impredecibles. Precisamente es la inconmensurabilidad y el hecho de tener que decidir entre bienes fuertemente valorados, lo que da lugar a tales dilemas. A esta situación se añade el hecho de que un mismo dilema puede admitir más de una solución, teniendo en cuenta que, cuando hay personas de por medio, puede ocurrir que la solución para unos no sirva para otros. Todas estas situaciones intensifican la necesidad de la *phronêsis*:

La buena persona con *phronêsis* realmente opera con un profundo sentido de los bienes que están en juego, además de una habilidad flexible para discernir lo que requiere la nueva situación.<sup>71</sup>

Taylor retoma el análisis de la *phronêsis* o sabiduría práctica que Aristóteles desarrolló en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. En el artículo “Leading a Life” nuestro filósofo se enfrenta a la pregunta de cómo somos capaces de elegir de manera razonada entre bienes que son tan diferentes entre sí. A diferencia de quien piensa que no es posible una elección racional y que al final recurrimos a los sentimientos y emociones para elegir, Taylor afirma que es posible articular juicios sobre la importancia relativa de los diferentes tipos de bienes. A partir de la articulación de la importancia que tales bienes tienen en nuestra vida, podremos tener una respuesta a la cuestión de la elección entre los bienes. La única salvedad a tener en cuenta es que, cuando se recurre a la sabiduría

---

<sup>71</sup> TAYLOR, C.: “Perils of Moralism”, p. 348.

práctica para dar razones de por qué hacemos una cosa u otra, cuando elaboramos juicios “*phronéticos*”, no es posible hacer explícitas todas las razones que tenemos para obrar en una dirección.<sup>72</sup> Dicho con otras palabras, Taylor sostiene que gracias a la *phronêsis* el individuo es capaz de aprehender “lo que corresponde” a una determinada situación y actuar en consecuencia. Pero ello no constituye un criterio extrínseco de actuación que pueda ser repetido en otros contextos de forma mecánica.<sup>73</sup>

De este modo vemos cuán lejos se sitúa esta posición de las propuestas de las éticas procedimentales. Sabemos que éstas descansan en la formulación de procedimientos canónicos, criterios explícitos y conclusiones que se puedan aplicar en otras situaciones, como requisitos indispensables para determinar cómo actuar correctamente. Todos estos factores forman parte del rigor exigido por este tipo de teorías. Pero incluso, como señala Taylor, para saber cómo aplicar una norma o una regla en una situación concreta, será necesaria esta sabiduría práctica porque las reglas no se aplican solas.

Las situaciones humanas se presentan en variedades infinitas. Determinar a qué equivale una norma en una situación dada puede exigir un alto grado de comprensión minuciosa. Simplemente ser capaz de formular reglas no será suficiente. La persona con verdadera sabiduría práctica está menos caracterizada por la habilidad de formular reglas que por saber cómo actuar en cada situación particular. Hay una “laguna *phronética*” crucial entre la fórmula y su aplicación.<sup>74</sup>

Este modo de entender la sabiduría práctica está estrechamente relacionado con la forma en la que Taylor define la comprensión moral, la cual deriva, a su vez, del modo en que Aristóteles entendía el razonamiento moral. En esta argumentación Taylor observa una potente crítica a la idea de rigor que las teorías procedimentales exigen a la Ética. Reformulando la forma en la que el estagirita entendía la *phronêsis*, Taylor señala que ésta no implica un tipo de comprensión completamente articulada, porque el dominio de la moral no puede hacerse enteramente explícito. Para saber cómo actuar en cada contexto es necesario poseer una comprensión intuitiva del bien implícito en esa situación.<sup>75</sup> Tal

---

<sup>72</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 63.

<sup>73</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Leading a Life” en CHANG, R.(Ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, p. 178. En adelante se hará referencia a este artículo bajo la sigla LL.

<sup>74</sup> TAYLOR, C.: “To Follow a Rule”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 177. Las comillas pertenecen al texto original.

<sup>75</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Motivation behind a Procedural Ethics”, p. 28.

comprensión no puede ser reducida a normas y reglas.<sup>76</sup> La razón de ser de esta imposibilidad consiste en que, según señala Taylor refiriéndose al filósofo griego, la comprensión de lo que cambia, donde se trata de casos y situaciones particulares, nunca llega a caracterizarse exhaustivamente en reglas generales.<sup>77</sup> Cuando actuamos “phronéticamente” simplemente sabemos qué debemos hacer en virtud de esa comprensión intuitiva por la que logramos reconocer qué es lo que la realidad nos está exigiendo.

Podemos ver cómo para Taylor el tema de la *phronêsis* aristotélica es ciertamente importante porque entiende la comprensión moral como una especie de “saber-cómo.”<sup>78</sup> Este saber práctico sería algo así como percibir o intuir que algo es correcto, que cierta manera de actuar es lo apropiado dado ese contexto y esas circunstancias. Pero no se trata del conocimiento de una verdad general (y por eso no puede ser plasmado en reglas generales), sino de saber cómo comportarse en una situación particular.<sup>79</sup> Esta percepción es posible porque se apoya en un trasfondo de comprensión que se va elaborando a medida que captamos las cosas. Dicho trasfondo es susceptible de ser articulado hasta cierto punto, pero la mayor parte del tiempo hace su función inarticuladamente. Algo parecido ocurre cuando vemos que algo es lo correcto en una situación. Se puede ofrecer una articulación de por qué ese algo es lo correcto, pero aun así quedará sin articular parte del trasfondo en el que tal comprensión se apoya. Por ejemplo, ayuda mucho saber que una acción era la correcta porque se trata de un acto de generosidad. Pero es necesario darse cuenta de que en esa situación lo que se requería era una acción generosa. Para saber cómo actuar en una situación así, no existe ninguna regla; de lo que se trata más bien es de saber cómo actuar intuitivamente en vista a la necesidad que se capta.

En este sentido, para ser capaz de percibir lo que la situación demanda y hacer lo correcto, el sujeto necesita tener ciertas capacidades (o virtudes). Por ejemplo, si uno no tiene el tacto necesario para tratar a alguien con compasión y consideración, probablemente no sabrá cómo actuar en una situación de duelo, cuando sea requerido un trato hacia la otra persona con estas características. Para vivir bien en la casi infinita

---

<sup>76</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Lo justo y el bien”, p. 28

<sup>77</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 180.

<sup>78</sup> TAYLOR, C.: MMR, p. 62.

<sup>79</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 180.

variedad de situaciones en las que se debe actuar es necesario este saber-cómo, el cual, repetimos, no puede reducirse a la aplicación de unas normas.

Así considerada, la *phronêsis* incorpora una comprensión intuitiva de lo que nos sucede y de lo que sucede a nuestro alrededor. Cuando percibimos que algo es lo correcto, esta percepción es posible gracias a un trasfondo que está en gran medida inarticulado, y cuya articulación es una tarea infinita. Pero esto no significa que la articulación no ayude, todo lo contrario. La sabiduría práctica requiere, a juicio de Taylor, una articulación explícita que revele su racionalidad intrínseca, y sus pretensiones realistas. Si bien es cierto que cuando se actúa a partir de la *phronêsis* no se puede articular la corrección de una acción de igual manera a como se haría a partir de una teoría de la acción obligatoria, esto no significa que no se emplee la articulación en absoluto. El grado de discernimiento práctico para futuras decisiones puede ser función, en parte, de las articulaciones presentes.<sup>80</sup>

En efecto, Taylor sostiene que este saber-cómo implícito en la vida moral se apoya en articulaciones en el sentido de que es posible aprender a través de ellas cómo actuar. Esta sería la función de ciertos modelos de personas ejemplares o de los grandes relatos. Los ejemplos que allí se presentan nos inspiran y nos ayudan a definir qué es el bien.<sup>81</sup> Pero también se capta el bien o lo comprendemos a través de una práctica,<sup>82</sup> puesto que toda práctica tiene un bien interno. Interno en el sentido de que sólo se identifica, se reconoce y se adquiere a través de esa práctica y participando en ella. Y una vez que se tiene esa comprensión implícita del bien, de una forma u otra, a menudo se siente la necesidad de articular tal comprensión.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. TAYLOR, C.: LL, p. 179.

<sup>81</sup> Cf. TAYLOR, C.: MMR, p. 62.

<sup>82</sup> Retomamos la idea de práctica que apareció en el capítulo segundo y que Taylor toma de Alasdair MacIntyre. Este autor define práctica como “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana corporativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente.” (MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2013, p.233.) En este sentido, ejemplos de prácticas son el fútbol y el ajedrez, la arquitectura, la agricultura, la pintura y la música. Al ser educados en ciertas prácticas, adquirimos familiaridad con los bienes internos a ellas. Pero Taylor también reconoce la existencia de bienes que trasciende las prácticas, los cuales son capaces de transformarlas en ocasiones.

<sup>83</sup> Cf. TAYLOR, C.: MPE, p. 350 y JAV, p. 29.

Después de esta presentación del papel de la *phronêsis* y de la naturaleza de la comprensión moral según Taylor, podemos ver más claramente su crítica a las teorías morales que pretende ofrecer procedimientos de decisión con un alto grado de definición:

Vemos lo que está mal (con respecto a estas teorías) cuando nos damos cuenta de que nuestros juicios acerca de qué hacer, tienen lugar en el contexto de una captación del bien que está en gran medida inarticulada. Se trata sobre todo de un trasfondo de comprensión. Esta captación del bien también se nos hace presente en personas o acciones paradigmáticas, o en hábitos interiorizados. Puede estar articulado hasta cierto punto en descripciones del bien. Esto puede ser muy importante para nuestro saber qué hacer o ser y porque puede movernos a hacerlo o a serlo. Pero estas descripciones se entienden sólo en el contexto del trasfondo de comprensión, hábitos adquiridos, y paradigmas, los cuales nunca puede ser trascendidos o eludidos.<sup>84</sup>

Esta estrecha relación que Taylor traza entre el modo de captar el bien, y la articulación posterior que exige para mostrar la racionalidad de la moral, evita calificar su posición como no-cognitivista. Cuando la inteligencia práctica está informada por la virtud de la *phronêsis*, logra captar el bien de manera no discursiva, mediante una intuición que comparece ante el sujeto acompañada de una vibración afectiva íntima. Sin embargo, la razón práctica debe desarrollar una articulación posterior, que permitirá a su vez una apropiación nueva y distinta del bien en cuestión.

#### 4.2. La vida como categoría del pensamiento ético

Junto con la noción de la *phronêsis* estimamos necesario mencionar el concepto de vida por la vinculación estrecha que Taylor establece entre ambos. Nuestro filósofo emplea este último término con un significado muy concreto. Se trata de un concepto de vida humana que se desarrolla en el tiempo, a la vez que persigue alguna forma de plenitud, y que debe ser juzgada o valorada en su conjunto, como una unidad. El asunto de la plenitud lo desarrollaremos al plantear la cuestión del sentido, mientras que la unidad quedará recogida en el apartado de la narrativa coherente. Desde esta perspectiva, no se define la vida como un sumatorio de fragmentos temporales que se suceden unos a otros

---

<sup>84</sup> TAYLOR, C.: MMR, p. 75. El paréntesis es nuestro.

como aislados e independientes. Más bien, esta noción de vida encierra lo que el sujeto vive aquí y ahora, los objetivos y propósitos que tiene y persigue, además se relacionan o se prolongarán después, con lo que viva más adelante, y con lo que le aconteció y vivió en el pasado. Este es el concepto de vida que Taylor maneja en estas reflexiones. Retomando pues la relación entre vida y *phronêsis*, siguiendo de nuevo la argumentación aristotélica, Taylor afirma:

El buen orden de mi vida enlaza de manera esencial con mi ser racional porque, como vida racional, la razón es el determinante más importante de mis fines y también porque mediante una de las excelencias de la razón, la *phronêsis*, puedo determinar mi vida por ese orden.<sup>85</sup>

Taylor sostiene que gracias a la sabiduría práctica es como logramos identificar la acción correcta, orientándonos según nuestros bienes constitutivos y procurando conservar la proporcionalidad y unidad inherente a nuestra pretendida “vida buena.” A lo largo de la vida incluimos y se articula la pluralidad de bienes en torno a una narrativa coherente que acoge en sí lo diverso sin dejar de formar una unidad. Taylor habla aquí de unidad porque considera que la vida, en tanto que finita, deberá integrar una serie de bienes que no pueden ser ilimitados. De esto modo, el plan de vida así diseñado es necesariamente uno.<sup>86</sup> Es precisamente la sabiduría práctica la que nos permite ajustar los bienes que perseguimos en la totalidad de nuestra vida.

En la medida en que tengamos algún sentido de nuestras vidas, de lo que estamos intentando dirigir, estaremos relacionando los diferentes bienes que perseguimos no sólo en relación a su importancia diferencial, sino también en el modo en que encajan, o no encajan, juntos en el despliegue de nuestras vidas. Estos bienes pueden jugar diferentes papeles y tener diferentes lugares en nuestras vidas. Y captar esto puede ayudarnos a decidir qué debemos hacer.<sup>87</sup>

Sostenemos que esta visión sobre la vida moral que necesariamente combina la diversidad de bienes con una aspiración a la unidad es de nuevo una influencia de Aristóteles en el pensamiento de Taylor. En esta aspiración encontramos otro motivo que amortigua la radicalidad de la inconmensurabilidad de los bienes en la propuesta tayloriana. Desde su perspectiva, como ya hemos señalado, es posible algún tipo de

---

<sup>85</sup> TAYLOR, C.: FY, p. 180.

<sup>86</sup> Cf. TAYLOR, C.: LL, p. 183.

<sup>87</sup> *Ib.*, p. 180.

compatibilidad dentro de la pluralidad de bienes que de hecho afirmamos y perseguimos. Creemos que esta propuesta se debe a su realismo y practicidad en cuanto a su visión de la moral se refiere. Es posible que en la teoría y en abstracto tenga lugar el conflicto tan intenso entre los bienes que Berlin señalaba. Sin embargo, Taylor, al descender a la vida real y concreta que cada sujeto debe vivir en carne propia, observa que, a pesar del conflicto, la aspiración por conseguir la unidad de vida es tan intensa que constituye, al menos al principio, un fuerte motivo por el cual tratar de equilibrar la diversidad de los bienes.<sup>88</sup>

En definitiva, desde la perspectiva de Taylor, el sentido de nuestras vidas como un todo, una vida que el ser humano conduce y dirige, supone un recurso más para arbitrar racionalmente en los conflictos que surgen como consecuencia de la inconmensurabilidad de los bienes. No sólo la articulación de la relativa importancia entre ellos es un recurso para su argumentación, sino también el intento por articular el modo en que estos bienes diversos encajan juntos en una forma de vida, sus lugares y tiempos diferentes.<sup>89</sup> De este modo, observamos de nuevo la actitud reconciliadora tan propia de Taylor, en este caso en cuanto a una cierta compatibilidad entre bienes que, no obstante, están en conflicto.

#### **4.2.1. La cuestión del sentido**

Taylor nos recuerda que la relación entre el yo y sus bienes fuertemente valorados no es estática. Esto se debe, a su juicio, a que una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos es la necesidad de alcanzar, de alguna manera, lo que perciben como bueno.<sup>90</sup> No nos conformamos solamente con saber en qué consiste el bien, sino que queremos alcanzarlo. Y esto es relevante para nuestra identidad y también para la plenitud y el sentido de nuestras vidas. Es precisamente la cuestión de dónde se sitúa el ser humano en relación con el bien, lo que Taylor quiere plantear con el tema de la vida buena. Sólo aquello que el ser humano percibe como bueno, o de suma importancia, o de valor fundamental será lo que proporcione esta plenitud y este sentido. Esta preocupación no

---

<sup>88</sup> Cf. TAYLOR, C.: LL, p. 183.

<sup>89</sup> Cf. *Ib.*, p. 183.

<sup>90</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 72.



es un asunto opcional y, paradójicamente, en este momento histórico la preocupación por el sentido de la vida es ciertamente relevante si bien no se tienen respuestas muy articuladas al respecto. La cuestión de la identidad y la plenitud de la vida son cuestiones que van unidas porque parten del mismo núcleo, a saber, la relación con el bien. Los bienes por los cuales definimos nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor de nuestras vidas.

El valor y el sentido de una vida se plantea en la modernidad en términos reflexivos. Como señalábamos en el tercer capítulo, si bien no es posible operar sin ningún marco de referencia, parece ser que en la actualidad dichos marcos son, en su mayoría, inmanentes. Esta nueva situación confiere un papel esencial a la articulación. Una vez que no se cuenta con un marco de referencia externo a la persona, se apelará a la articulación para buscar el sentido. Así, dice Taylor, los modernos encuentran el sentido de la vida al articularla. De ahí se sigue que para algunos sujetos contemporáneos mucho del sentido depende de su poder de expresión, de construir algo en sus propias vidas.<sup>91</sup>

En definitiva, bien se trate de marcos de referencia trascendentes o inmanentes, las distintas aspiraciones a tener una buena relación con Dios, o a vivir de acuerdo a la ética del honor, o a buscar la fama o la gloria, o a vivir conforme a la razón, o hacer de la expresión el centro de la existencia, muestran un imborrable anhelo de plenitud de la vida

---

<sup>91</sup> Esta afirmación sirve para corroborar el diagnóstico que J. Ratzinger hace en *Introducción al cristianismo* sobre de la situación hombre de hoy. En el capítulo titulado “La fe en el mundo de hoy” señala tres formas distintas en las que el ser humano se ha situado ante la realidad: la orientación básica mágica, la metafísica y la científica. En todo este proceso se ha producido una transformación del concepto de verdad y de realidad. Para llegar a la comprensión actual hemos tenido que pasar por pensadores claves como han sido Descartes, Vico, Kant y Marx. Ratzinger descubre el Vico la figura clave que formuló la idea completamente nueva de la verdad y del conocimiento. Fue él quien cambió la fórmula escolástica “*verum est ens*” (el ser es la verdad) por “*verum quia factum*”. En este sentido, sigue a Aristóteles cuando afirma que el conocer real implica el conocimiento de las causas, y concluye que sólo podemos conocer como verdadero lo que nosotros mismos hemos hecho. De este modo, como señala Ratzinger, la identidad entre la verdad y el ser queda suplantada por la identidad entre la verdad y la facticidad. Pero con el pensamiento marxista se da un paso al frente y se produce un nuevo cambio de fórmulas. Ahora el nuevo programa es “*verum quia faciendum*”, es decir, la verdad es la facticidad. Esto implica que la verdad con la que el hombre se relaciona no es ni la verdad del ser ni la verdad de sus acciones, sino la verdad de la transformación y configuración del mundo y de sí mismo. Esta factibilidad es lo que se convierte para el hombre moderno en el sentido de su existencia, como vemos palmariamente afirmado en la idea de Taylor. Pero esto conlleva serios problemas según Ratzinger. No es posible encontrar el sentido en algo que uno crea ya que la orientación es lo que precede a todo cálculo y a toda acción humana. Sin orientación no se puede actuar porque esto sólo es posible en virtud del sentido que sostiene tal acción. En esto consiste la situación del hombre de hoy: del estancque de la inseguridad no se sale espontáneamente ni nos sacamos nosotros mismo con una cadena de conclusiones lógicas como haría Descartes con su cogito ergo sum. El sentido que se ha hecho a sí mismo no es al final sentido. El sentido, es decir, el suelo en que nuestra existencia puede permanecer y vivir, no se puede construir, sólo se puede recibir. (Cf. RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 54-66.)

humana,<sup>92</sup> y esta plenitud, según Taylor, tiene que ver con estar correctamente situados en relación al bien que se persigue. Todo va bien si estamos satisfechos de estar donde estamos, si el sentido de valor y significado que se persigue está bien integrado en la vida que se vive. La orientación al bien parece ser aquí el interrogante absoluto en el que encajan otros relativos, los que nos ayudan a ver cuán cerca o lejos nos situamos con respecto a ese bien. Los distintos marcos de referencia han de permitir un interrogante absoluto de esta índole, si estamos o no orientados al bien. Así como la pregunta por la dirección de mi vida hacia el bien permite una respuesta de sí o no, otras cuestiones relativas a mi cercanía a ese bien permiten respuestas de más o menos.<sup>93</sup>

De toda esta reflexión acerca de la cuestión del sentido creemos que se desprende la necesidad de plantear la incondicionalidad del bien sobre el que se apoya dicho sentido, a lo que hacíamos referencia en la cita de J. Ratzinger. Efectivamente, sostenemos que, si la aspiración al sentido y significado tiene que ver con el bien que se persigue, ese bien deberá ser de algún modo incondicionado para que la vida que aspira a tal bien tenga un valor también incondicionado. Por el contrario, cuando el sentido de una vida dependa en última instancia de la acción del sujeto, porque esta acción del sujeto es lo que cuenta como el bien, es fácil ver que este bien no será incondicional. Este es el principal problema que presentan todos los marcos de referencia que tengan un carácter intramundano, los referentes de sentido son condicionados. Entonces, una vida humana que se base en ellos adquirirá así sólo un valor igualmente condicionado. Quizá haya personas que se resignen a este tipo de plenitud y sentido condicionado en sus vidas y no aspiren a nada más. Pero para quienes busquen un valor incondicionado, tendrán que buscar marcos de referencia que vayan más allá de las condiciones intramundanas.<sup>94</sup> Esta es la posición de Taylor como manifestábamos anteriormente. Según sus propias palabras, la significación de la vida humana se explica mejor desde una fuente moral que implique un Dios.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 75.

<sup>93</sup> Cf. *Ib.*, p. 76.

<sup>94</sup> En esta línea se sitúa también el comentario de F. Kerr cuando dice: “En un ambiente intelectual en el cual muchos han perdido la creencia en un mundo divinamente (*divinely*) creado con una ley moral divinamente instituida, y el cual parece que nos hemos quedado sólo con nuestras propias mentes y voluntades para generar y juzgar nuestros ideales éticos y nuestras prácticas morales, siempre vamos a ser impulsados, tentados o forzados a experimentar con explicaciones éticas no realistas. Para Taylor, todas estas filosofías morales son inevitablemente subjetivistas y radicalmente antropocéntricas, en el sentido de que no permiten otros recursos para la moralidad fuera de nosotros mismos.” (KERR, F.: “The Self and the Good. Taylor's Moral Ontology”, en ABBEY, R. (Ed.): *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 90.)

<sup>95</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 468.

#### **4.2.2. Una narrativa coherente**

Puesto que estamos manejando una noción de vida en sentido de biografía o historia, hay tener presente que una condición básica de nuestra existencia es que nuestra condición no se agota en lo que ahora, de hecho, somos o hacemos, sino que nuestras vidas cambian. Con el tiempo, en distintos momentos, uno puede verse ciertamente cerca del bien al que orienta su vida, o por el contrario alejado. Incluso la percepción del bien, al que tiende el ser humano en busca de su plenitud, se va adquiriendo y comprendiendo poco a poco. Esta temporalidad propia del ser humano exige, según Taylor, la necesidad de entender e interpretar nuestras vidas con una narrativa coherente. Esto es otro requisito básico para poder entendernos a nosotros mismos.<sup>96</sup> Para tener sentido de quiénes somos, necesitamos una noción de cómo hemos llegado a ser lo que somos y de hacia dónde nos encaminamos. El modo en que damos sentido a cualquier experiencia es situándola en el contexto mayor de nuestras vidas. Vemos aquí de nuevo rasgos propios de la posición hermenéutica y del holismo que Taylor suscribe. De alguna forma, esta coherencia tiene que darse entre la dirección hacia el bien que uno quiera dar a su vida y su posición real en esa orientación. Uno de los motivos que pueden llevar a una persona a juzgar su vida como no siendo significativa, es precisamente esta falta de coherencia entre su pasado más próximo, su presente y su dirección futura.

Dar sentido a mi acción actual cuando se trata de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una narración futura.<sup>97</sup>

Además, es precisamente la coherencia en la comprensión narrativa de una vida lo que otorga, a juicio de Taylor, unidad a tal vida. Cuando esta es revisada como un todo, es más fácil ver que la supuesta diferencia e incluso conflicto de bienes puede ser combinada en la práctica. Además, la posibilidad de sostener la unidad de una vida tiene que ver con la plenitud porque cuando se aspira a que la vida tenga significado o que avance hacia la plenitud, se aspira a que lo sea en su totalidad y conjunto,<sup>98</sup> no sólo durante un período acotado de tiempo. A esto queremos añadir que el aspecto de la unidad de

---

<sup>96</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 79.

<sup>97</sup> *Ib.*, p. 81.

<sup>98</sup> Cf. *Ib.*, p. 84.

vida guarda una estrecha relación con la estabilidad de la identidad de una persona. Si como hemos dicho la identidad tiene que ver con aquellas cuestiones que para una persona definen el bien, con las cuales se compromete y actúa en consecuencia, en la medida en que esos compromisos sean estables, se irá construyendo una vida unitaria en su totalidad. Si bien es verdad que sólo al final de una vida se puede juzgar que esta ha sido plena, y por lo tanto unificada, no sería imposible que un sujeto se diera cuenta en un momento determinado, mirando hacia atrás, de que su vida está fragmentada.

## **5. El papel del lenguaje en la Ética**

Comenzábamos este capítulo enumerando los aspectos fundamentales de los que debe dar cuenta la Ética a juicio de Taylor. A continuación, hemos planteado la cuestión acerca de la inconmensurabilidad de los bienes y apuntado algunas de las respuestas que ofrece Taylor a esta problemática. Puesto que el desarrollo de esta argumentación ha ido de la mano de la propuesta de Isaiah Berlin, nos ha parecido conveniente esbozar seguidamente la noción de libertad que Taylor considera necesaria para la Ética y las implicaciones que de ahí se siguen. Concretamente nos fijábamos en la aspiración moderna a la autonomía y en el apelativo de comunitarista con el que se etiqueta a Taylor frecuentemente. En el siguiente apartado, hemos resaltado las resonancias aristotélicas que se encuentran presentes en el pensamiento de nuestro filósofo por la relación que guardan con los temas que venimos tratando. En este sentido mencionábamos tres aspectos. Primeramente, hablábamos del papel de la *phronêsis* como elemento de crítica a las teorías procedimentales de criterio único, y como el recurso que el ser humano tiene para sopesar la importancia de los distintos bienes en diversas situaciones. Además, reflexionábamos acerca de la relación que existe entre la sabiduría práctica y la comprensión moral. Finalmente, introdujimos el concepto de vida en sentido biográfico como un recurso del pensamiento ético. Junto con la *phronêsis*, Taylor considera que tener en cuenta la aspiración a la unidad de la vida humana, es un argumento desde el que resolver racionalmente los conflictos entre los bienes.

El objetivo de este capítulo en su conjunto, como el título indica, es presentar algunos de los ejes en los que Taylor apoya su propuesta Ética, junto con algunas implicaciones. Tras mencionar los que ya hemos puesto de manifiesto, y debido a los esfuerzos intelectuales que nuestro autor ha realizado para arrojar luz sobre la dimensión lingüística del ser humano,<sup>99</sup> estimamos relevante traer a colación algunas de las reflexiones que ofrece acerca de la relación entre el lenguaje y la moral, lo que nos dará pie a hablar del ideal de la autenticidad.

En su última gran obra, *The Language Animal* (2016), Taylor pretende ofrecer una visión integral de la capacidad lingüística. Aquí recoge de manera más o menos sistemática las ideas que ha desarrollado al respecto desde el primer artículo que publicó en 1978 con el título “Language and Human Nature.” Por las fechas de publicación de estos trabajos podemos hacernos cargo de la relevancia que nuestro filósofo ha otorgado al lenguaje durante toda su andadura filosófica.

Al inicio de estas consideraciones es necesario tener presente que, para Taylor, la capacidad lingüística no se reduce a codificar información, ni a describir la realidad independiente que observamos. Recogemos aquí la idea que comenzamos a esbozar en el tercer apartado del primer capítulo. Efectivamente, en Taylor el lenguaje es una característica definitoria de nuestro ser y un concepto clave de su antropología filosófica. Además de la dimensión designativa, la cual tiene que ver con el empleo del lenguaje simplemente para nombrar las cosas a través de las palabras, llama la atención sobre la dimensión constitutiva del mismo. Esta nos permite articular el significado de nuevos términos e incluso dotar de cierta fuerza creativa al discurso. Es precisamente esta dimensión constitutiva la que está especialmente vinculada con la experiencia moral de los seres humanos.

A partir de estas dos dimensiones, será posible hablar de teorías designativas y de teorías constitutivas del lenguaje. Con respecto a las primeras, Taylor observa una estrecha relación con la concepción epistemológica mediacional. Esta relación consiste

---

<sup>99</sup> En *Human Agency and Language, Philosophical Papers I* (1989), recoge tres capítulos dedicados al estudio del lenguaje: “Language and human nature” y “Theories of meaning”. También en “Self-Interpreting animals” recoge ideas que se relacionan con el lenguaje. Del mismo modo, en sus *Philosophical Arguments* (1995) recopila cuatro ensayos en los que prosigue su estudio sobre la naturaleza del lenguaje: “The Importance of Herder”, “Heidegger, Language and Ecology”, “Irreducible Social Goods” y “To Follow a Rule”. Casi veinte años después, en el siguiente libro donde aparece una recopilación sus ensayos, *Dilemmas and Connections* (2014), nos encontramos con dos artículos más relacionados con el lenguaje: “Language not Mysterious” y “Celan and Recovery of Language”.

en ver las palabras que usamos simplemente como el medio para representar la realidad independiente. En este sentido, las palabras son el medio interno y la realidad es lo que existe fuera de nosotros. A este tipo de teorías del lenguaje están vinculados los nombres de Hobbes, Locke y Condillac.<sup>100</sup> Por otra parte, Taylor afirma que estas teorías encajan bien dentro de los cánones de la ciencia natural moderna.<sup>101</sup> Sin embargo, nuestro filósofo concibe en el lenguaje una función expresiva que las teorías designativas no son capaces de explicar. Esta posibilidad que el lenguaje brinda a los animales lingüísticos es capacidad de expresar la propia comprensión y, de este modo, constituir la. De ahí la naturaleza constitutiva o expresiva del lenguaje. Retomando la propuesta de Herder, Taylor señala que el lenguaje es el vehículo para expresar nuestra conciencia reflexiva. Por conciencia reflexiva entiende la capacidad humana para dotar de sentido a algunos sonidos y comprender que estos se refieren a las cosas, que se usan para hablar de las cosas. Sólo quien ya sabe hablar, quien ya posee un lenguaje, puede entender qué es un microchip cuando otra persona señale un pequeño rectángulo de plástico con un trozo de metal incrustado y diga “un microchip”. Pero lo que Taylor trata de explicar, lo cual considera que no hacen las teorías designativas del lenguaje, es precisamente la capacidad de vincular el rectángulo de plástico con un trozo de metal incrustado con la palabra “microchip”.

Para que las palabras signifiquen algo, para designar sus objetos respectivos, tenemos que ser capaces de hablar, es decir, dar expresión a la conciencia reflexiva, porque sólo a través de esta expresión, a través del hablar, es como se realiza (*come about*) la conciencia reflexiva.<sup>102</sup>

Una vez que hemos diferenciado estas dos dimensiones, la designativa y la constitutiva, podemos prestar atención a una de las posibilidades que el lenguaje nos ofrece. Efectivamente, considerando el lenguaje como un medio de expresión entre otros, vemos cómo gracias a él podemos articular una serie de cosas. Por ejemplo, ofrecer una serie de razones por las que hacemos algo o una descripción de un paisaje sería una articulación. También articulamos el significado de las cosas o una teoría científica. Así mismo, cuando tratamos de poner palabras a nuestros sentimientos y emociones decimos que los estamos articulando. En sentido amplio podemos decir que articular es poner

---

<sup>100</sup> En los artículos mencionados en la nota anterior se puede comprobar esta relación de nombres.

<sup>101</sup> Cf. TAYLOR, C.: “Language and Human Nature”, en *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 221.

<sup>102</sup> *Ib.*, p. 229.

“algo”, un estado de cosas, en palabras, con un sentido general, respetando la lógica semántica y la sintaxis. Ahora bien, Taylor nos hace caer en la cuenta de que hay estados de cosas que tras la articulación permanecen iguales, y otros que se ven modificados. Un estado de cosas que no varía es aquel que pertenece a un dominio cuyos objetos son conocidos desde una observación externa. La articulación de este tipo de objetos, en principio, resulta fácil porque se trata de describir lo que se ve. Ejemplos de este caso sería la descripción de un paisaje, o informar de un evento, o la explicación de un juego. En el fondo se trata de objetos o estados de cosas autónomos, que existirían con independencia de un sujeto cognoscente que haya tenido experiencia de sus significados,<sup>103</sup> los cuales son caracterizados por Taylor como significados biológicos o instrumentales.<sup>104</sup>

En cambio, hay ciertos objetos que entendemos de forma imperfecta y pueden verse modificados al alcanzar una mejor comprensión de ellos gracias a la articulación. Este es el dominio de los sentimientos, como poníamos de manifiesto al hablar del hombre como animal autointerpretativo, o de los “significados humanos o metabiológicos,”<sup>105</sup> como Taylor los denomina en *The Language Animal*. Con independencia de la terminología que empleemos, lo peculiar de este dominio es que el sentimiento y el significado están ontológicamente unidos. Formando parte del dominio de los significados metabiológicos Taylor señala sentimientos como la ira, la venganza, la vergüenza, la alegría, la generosidad o el rencor. También forman parte de estos significados palabras que designan cualidades de la vida o formas de vivirla como ‘significativo’, ‘elegante’, ‘con integridad’, etc. O términos que designan la posición que tomamos frente a las cosas o la forma en la que experimentamos nuestras vidas: ‘vacía’ o ‘cargada de sentido’, ‘serena’ o ‘agitada’. Del mismo modo, se pueden señalar términos estéticos aplicables a obras de arte que también forman parte de los significados metabiológicos.<sup>106</sup> En definitiva, podemos decir que este dominio estaría formado por la dimensión subjetiva del ser humano, por cómo se ve y cómo se entiende así mismo, así como por la resonancia que las cosas dejan en él.

Como ya hemos analizado en el tercer capítulo, estos significados humanos, en tanto que son propiedades que hacen referencia al sujeto o relevantes para él, no son

---

<sup>103</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 194.

<sup>104</sup> Cf. *Ib.*, p. 182.

<sup>105</sup> *Ib.*, p. 181.

<sup>106</sup> Cf. *Ib.*, p. 187.

independientes del sujeto que los experimenta. Sabemos que el sentimiento es la respuesta subjetiva a lo ocurrido y que la situación que provoca esa respuesta es el objeto intencional del sentimiento, es a lo que refiere el sentimiento que experimenta el sujeto.<sup>107</sup> De lo que se trata entonces es de los significados que no existirían para los seres humanos sin una experiencia de afecto en el momento en que llegamos a entender esa experiencia.<sup>108</sup> Pero son dependientes además en otro sentido, como sugiere Taylor, y es que sólo pueden existir para nosotros a través de nuestro modo de expresarlos, bien a través del lenguaje, o una expresión corporal, o una obra de arte.<sup>109</sup> De este modo, una vez que se articulan los significados metabiológicos, el “objeto” inicial se ve modificado porque la mejor comprensión de lo que sucede, modifica el sentimiento que se experimenta. Precisamente hay un área de este tipo de significados humanos, afirma Taylor, concretamente la Ética, en la cual el lenguaje posee cierto poder constitutivo. Desde la perspectiva de nuestro autor, para poder reconocer este tipo de significados es necesario poseer un lenguaje.

Porque estos significados humanos no pueden ser identificados con ningún patrón objetivamente reconocible, sólo pueden producir una impresión sobre nosotros bajo alguna descripción que los invoque, que pueda hacerlos palpables.<sup>110</sup>

Una vez que tenemos claro a qué nos estamos refiriendo, nos planteamos con Taylor la cuestión de cómo es posible describir o formular nuevos significados. Esta empresa puede resultar problemática porque, por un lado, cada término tiene que mentar un significado que sólo es accesible por medio del afecto y, por otro lado, sin la palabra, u otra forma de expresión, no se puede sentir el significado en su forma totalmente articulada.<sup>111</sup> A nuestro modo de ver, creemos que afirmar esto no significa que sin la expresión no se tenga acceso a la experiencia del sentimiento en cuestión. Si bien Taylor no hace explícita esta distinción, pensamos que hay que distinguir dos etapas: una es el captar, sentir, experimentar o vivir el significado y otra es ponerlo, expresarlo, formularlo

---

<sup>107</sup> Los sentimientos que Taylor está considerando son aquellos sentimientos intencionales, es decir, los que responden a la significatividad de una situación. En cambio, también hay sentimientos que no se ajustan a ese modelo. Podemos decir que son sensaciones que no están ocasionados por objetos intencionales. Por ejemplo, el dolor es una sensación cuyo objeto intencional es él mismo. El dolor remite a sí mismo aunque lo haya causado el golpe que me di con la mesa.

<sup>108</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 181.

<sup>109</sup> Cf. *Ib.*, p. 194. La sonrisa en tu rostro “encarna” tu alegría.

<sup>110</sup> *Ib.*, p. 182.

<sup>111</sup> Cf. *Ib.*, p. 187. Pero hay que tener claro, o eso creemos, que la palabra no inventa o crea el significado de la nada. La palabra lo articula, pero el significado o, mejor dicho, lo que da lugar a tal significado es previo a la palabra. La realidad precede a la idea.



con palabras u otro medio de expresión. En lo referente a la primera etapa que nosotros hemos señalado, Taylor afirma que captar un significado nuevo supone descubrir una nueva forma de sentir y de experimentar el mundo. A esto añade que esta captación, esta experiencia no puede ser anterior a la expresión. “Sólo puede entrar en mi mundo por medio de la expresión (activa o descriptiva).”<sup>112</sup> Estas afirmaciones nos dan a entender que Taylor no separa las dos etapas, la captación o vivencia del significado tiene lugar a través de la expresión del mismo. Sin embargo, un poco más adelante en este capítulo que estamos analizando, donde estudia la articulación del significado, expone lo siguiente:

Antes de la articulación, el significado (*import*) todavía innombrado puede ser sentido en un modo difuso y desenfocado, como un empuje al que todavía no podemos responder. Después de la articulación, se convierte en parte de la forma explícita del significado para nosotros. Como resultado se siente de modo diferente; nuestra experiencia ha cambiado, tiene un soporte más directo en nuestras vidas.<sup>113</sup>

Ciertamente, la posición de Taylor nos resulta un poco ambigua a la hora de determinar qué precede a qué. En vista a tales afirmaciones creemos que la posición que nosotros mantenemos podría ser una consecuencia de la propuesta de Taylor. Y nuestra posición, como hemos dicho más arriba, sostiene que la experiencia y la articulación o expresión de tal vivencia son dos cosas distintas, y que la experiencia o la intuición del significado tiene que ser previo a la puesta en palabras de esta vivencia. Lo que sí que está claro es que, como argumenta Taylor, en el dominio de los significados metabiológicos, aquel que tiene que ver con la subjetividad de la persona, la expresión verbal o de otro tipo, puede abrir nuevas posibilidades de comprensión de esos significados que de otro modo estarían cerrados para nosotros.

El modo en el que ocurren esas nuevas posibilidades de comprensión tiene que ver con la articulación, gracias al lenguaje u otro medio de expresión, de distinciones que hasta entonces no se habían percibido de forma consciente.<sup>114</sup> Por ejemplo, calificar de una forma de vida empleando el término “sofisticado”, o el estilo de un joven como “*hipster*”<sup>115</sup>, son opciones disponibles para nosotros ahora, gracias a dichos términos. De

---

<sup>112</sup> TAYLOR, C.: LA, p. 188.

<sup>113</sup> *Ib.*, p. 189.

<sup>114</sup> *Cf. Ib.*, p. 189.

<sup>115</sup> La palabra inglesa “hipster” apareció en la década de los cuarenta del siglo pasado, siendo la década de los noventa el momento de mayor notoriedad. Se emplea para describir a jóvenes y adolescentes bohemios de clase media-alta, oriundos de la ciudad, asociados con tendencias musicales alternativas, cine independiente, una moda y cultura alejada de las corrientes predominantes. Normalmente

este modo vemos cómo el lenguaje, en lo que atañe a la comprensión y articulación de la subjetividad, desempeña un papel diverso que en lo referente a los objetos que existen independientemente del sujeto. Taylor caracteriza a esta dimensión del lenguaje como “constitutiva” porque la articulación de los significados metabiológicos imprimen un nuevo impacto sobre los sujetos, les mueve de un modo diferente a como lo harían si tales significados no estuvieran articulados. De este modo, señala Taylor, con la articulación cambia la manera en que tal significado nos importa. Y puesto que el significado está vinculado con esa importancia, cambia el objeto. Es en este sentido en el que considera que la articulación es constitutiva.<sup>116</sup> Como venimos afirmando, gracias a la articulación, el objeto inicial cambia y ahora somos capaces de una mayor comprensión del mismo.

### **5.1. Cuestiones de corrección**

Ahora bien, en el ámbito de los significados humanos, hay que hacer un esfuerzo para encontrar las expresiones apropiadas que les den una forma definida. Como Taylor sostiene, los términos que recogen los significados humanos no son elegidos arbitrariamente, sino que expresan aquello que está profundamente sentido, es decir, el valor del que tal sentimiento se hace eco.<sup>117</sup> Siguiendo la propuesta herderiana, señala que, gracias a la capacidad lingüística, el ser humano puede captar algo tal y como es, a diferencia de una rata, por ejemplo, que puede ser entrenada para distinguir un triángulo sin que por ello sepa que lo es. Junto con este poder captar X como siendo X, se posee cierta capacidad que nos hace sensibles a la corrección o incorrección de la palabra empleada para mentar la realidad. Al emplear un lenguaje descriptivo somos sensibles y responsables de usar la palabra correcta para mentar X. “El lenguaje incluye la sensibilidad sobre el asunto de la corrección.”<sup>118</sup> Esta sensibilidad que es aplicada en un

---

sostienen posiciones políticas progresistas (de izquierdas), consumen de alimentos orgánicos, productos artesanales y ropa de segunda mano. Se caracterizan por una sensibilidad variada y afín a estilos de vida alternativos.

<sup>116</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 191.

<sup>117</sup> Cf. *Ib.*, 190.

<sup>118</sup> *Ib.*, p. 7.

primer momento a la dimensión designativa del lenguaje y a la descripción de objetos físicos, también opera en la dimensión constitutiva en la que ahora nos situamos.

Si bien los términos que empleamos para referirnos a los significados humanos no son elegidos arbitrariamente, tampoco responden a la lógica de una teoría de la verdad como correspondencia, según sostiene Taylor. Una teoría de este tipo trata de formular enunciados de modo que se correspondan con una realidad independiente del sujeto.<sup>119</sup> La afirmación “hay cinco libros sobre la mesa” es verdad si se corresponde con la realidad, es decir, si de hecho ahí hay una mesa con libros encima y si ciertamente hay cinco. Como ya hemos señalado, los significados metabiológicos no son independientes del sujeto de la misma manera, ni se puede decir que sean externos del mismo modo en que la mesa y los cinco libros lo son. Pero, al afirmar esto, Taylor sostiene que estos significados plantean otro tipo de cuestiones de corrección, concretamente dos.

Por un lado, argumenta que los sentimientos que experimentamos se refieren a algo que está más allá de sí mismos, su objeto intencional apunta a una realidad. Es precisamente este hecho, el que los sentimientos tengan que ver con una realidad, lo que permite a Taylor afirmar que puede posible equivocarse porque en última instancia es la realidad sobre la que se apoyan los sentimientos, y no al revés. En este sentido, se necesita una descripción no distorsionada de tal percepción para ver si el sentimiento es lo que tal realidad pide. Por otro lado, los significados metabiológicos son susceptibles de corrección de acuerdo con la evaluación fuerte. Como ya hemos expuesto en capítulos anteriores, cuando llevamos a cabo este tipo de evaluación, la realidad valorada se presenta de modo independiente a nuestros deseos. Es precisamente la percepción de tal valor lo que despierta o provoca el sentimiento que el sujeto experimenta. Así, este tipo de valoración, a juicio de Taylor, fundamenta nuestra percepción de lo que está bien o mal, o lo que es digno o admirable, tanto en el ámbito de la moral como en el de la estética.<sup>120</sup> Puesto que nuestra percepción del valor afirma cómo las cosas son, de algún modo independiente al sujeto, se puede decir que es posible equivocarse respecto a ello.

En última instancia, tanto la percepción de la realidad que nos rodea, como nuestra percepción del valor, en cuanto a los significados humanos se refiere, reivindican cierta independencia de las cosas respecto de los sujetos. Creemos que ciertamente esto es así,

---

<sup>119</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 192.

<sup>120</sup> Cf. *Ib.*, pp. 192-193.

pero también estamos de acuerdo con Taylor en un matiz diferente respecto a esta independencia. En el ámbito de la moral, la introducción de un término nuevo aporta claridad en el modo en que comprendemos nuestros sentimientos. Desde luego que hay que explorar el ámbito de las acciones morales para determinar qué respuestas realmente muestran coraje o generosidad o son justas. Pero este tipo de examen requiere tener un sentido de qué valores están en juego en estas acciones, y esto no es posible, a juicio de Taylor, sin la intuición sentida que nos da el acceso a ellos. De este modo, cuando captamos un nuevo término y con ello se altera la forma de los asuntos que reconocemos, nos hacemos capaces de llevar a cabo nuevas exploraciones.<sup>121</sup> La habilidad del sujeto para describir y explicar la realidad de forma más coherente, gracias al uso de las palabras, es fundamental. Cuando se trata del dominio de los significados humanos, la mejora de la descripción cambia el modo en que vivimos y sentimos esos significados, porque las palabras ayudan a configurar los sentimientos y, en consecuencia, el acceso que tenemos a este dominio. Como afirma Taylor,

Las palabras ayudan a determinar las reclamaciones que queremos hacer sobre el valor, aunque no decidan su validez. Es esto lo que quiere decir que nuestras expresiones en este dominio son constitutivas.<sup>122</sup>

## **5.2. Otras consideraciones**

Compartimos las intuiciones de Taylor cuando afirma que al articular los sentimientos y aquello que realmente nos importa, estamos ganando conocimiento y lucidez sobre nosotros mismos. No es lo mismo sostener que ayudo al vecino porque esa actitud favorece mi supervivencia, que afirmar que lo ayudo porque considero que actuar así va unido a un modo de ser mejor que uno que no lo hiciera. Pretendo ayudar a los demás con independencia de la relación que tenga con mi supervivencia. (De hecho, podrían darse casos en los que esa ayuda pudiera perjudicar mi propia conservación.) Gracias a la articulación que nos proporciona el lenguaje podemos entendernos a nosotros mismos en esta perspectiva.

---

<sup>121</sup> Cf. TAYLOR, C.: LA, p. 193.

<sup>122</sup> *Ib.*, p. 197. No deciden la validez porque la validez la decide la realidad, no las palabras.

El lenguaje juega un papel indispensable como medio expresivo en el dominio general de la razón práctica. Expresamos nuestros fines morales y la comprensión de nosotros mismos como humanos al mismo tiempo que comprendemos y justificamos nuestros fines. Articulamos la comprensión implícita que constituye el trasfondo de nuestras normas sociales, costumbres e instituciones, y que está estrechamente vinculada con nuestra comprensión de los fines morales.<sup>123</sup>

Por ejemplo, cuando tratamos de articular en qué consiste el respeto, no ofrecemos una serie de razones que nos impulsan a tratar correctamente a nuestros prójimos. Según afirma Taylor, la articulación “ofrece más bien especificaciones del concepto que está en juego, el cual podemos aplicar correcta o incorrectamente, y que, por lo tanto, no podemos ver como una simple proyección.”<sup>124</sup>

En definitiva, el lenguaje atraviesa el análisis de la moralidad en la propuesta de Taylor. El sentido de la importancia de la articulación da forma a sus argumentos sobre el papel de la articulación en la vida moral. Con el enfoque constitutivo que presenta del lenguaje quiere poner de relieve la capacidad que éste tiene para dar forma y transformar las cosas que caen bajo su dominio.

### **5.3. El lenguaje y la ética de la autenticidad**

Una de las mayores implicaciones de la dimensión constitutiva del lenguaje, tal y como Taylor la presenta, tiene relación con la ética de la autenticidad. Cuando un sujeto consigue articular, y de este modo aclarar, aquello que realmente le importa, lo percibe de una manera nueva. De este modo, se aclara el sentido y se aclara la percepción, y esto conlleva un cambio del sentido del objeto inicial.

Cambio la forma de lo que me importa cuando por primera vez siento que hay una cosa en mi camino que tiene una importancia crucial para mí, y entonces encuentro mi modo propio de ser humano (en otras palabras, cuando acojo una ética de la autenticidad). Puedo percibir que siempre he sentido todo eso, y justo ahora lo reconozco, pero este reconocimiento da una nueva fuerza y claridad al significado.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> TAYLOR, C.: LS, p. 34.

<sup>124</sup> TAYLOR, C.: “Ethics and Ontology”, *The Journal of Philosophy*, Vol.100, nº 6, 2003, p. 318.

<sup>125</sup> TAYLOR, C.: LA, p. 191. El paréntesis pertenece al texto original.

Puesto que gran parte del valor que otorgamos al lenguaje en su dimensión expresiva en la modernidad tiene que ver con el ideal de la autenticidad, creemos pertinente presentar este ideal para dar paso a continuación al análisis de la relación que Taylor establece entre ambos. Precisamente, en el trabajo que lleva por título *La ética de la autenticidad* (1992), Taylor desarrolla por primera vez su visión sobre este tema.<sup>126</sup> Ecos de las ideas que despliega en este libro aparecen en el artículo “Multiculturalism and The Politics of Recognition” publicado en el mismo año. Y también en su obra *La era secular* (2007) dedica todo un capítulo a “La era de la Autenticidad.” Además de la conexión que este ideal tiene con el lenguaje, merece la pena destacar la vinculación tan estrecha que tiene con otra de las grandes temáticas de Taylor, el asunto de la identidad.

Si bien en *Fuentes del yo*, se centra en la construcción de la identidad moderna, en *La ética de la autenticidad* presta atención al desarrollo de este ideal a lo largo de la modernidad. Concretamente, en el análisis que hace de este período histórico en *La ética de la autenticidad*, sostiene que a pesar de todas las críticas que pueden hacerse a la cultura contemporánea y las formas de malestar de la modernidad, hay algo que debe salvarse. Aspectos criticables a su juicio son el relativismo o el individualismo de la autorrealización por el cual el sujeto se centra excesivamente en el yo y se hace indiferente a todo aquello que, siendo importante, le trasciende.<sup>127</sup> Pero, a pesar de esto, hay un aspecto valioso y es la existencia de un poderoso ideal moral que subyace a la autorrealización. Este ideal moral es el que postula el empeño por ser fiel a uno mismo, para lo cual Taylor utilizará el término “autenticidad”, tomado de la obra de Lionel Trilling *Sincerity and Authenticity*. Nuestro filósofo aclara qué entiende por ideal moral con la siguiente definición:

Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que “mejor” y “superior” se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Bellomo señala acertadamente que Taylor nunca llega a realizar una justificación propiamente filosófica del concepto de autenticidad, lo cual dificulta el análisis de esta noción en sus escritos. (Cf. BELLOMO, S.: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*, p. 310.)

<sup>127</sup> Cf. TAYLOR, C.: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 50. En adelante haremos referencia a esta obra bajo la sigla EA.

<sup>128</sup> *Ib.*, p. 51.

Observamos de nuevo la noción de evaluación fuerte, gracias a la cual, cuando una forma de vida ha sido objeto de una evaluación de estas características, podemos decir que se convierte en un ideal moral porque presenta en sí rasgos dignos de ser admirados y deseados, aunque de hecho no vivamos de ese modo. Si sosteniendo la aspiración a la autorrealización se encuentra el ideal de la autenticidad, entonces un sujeto cuya aspiración de vida sea autorrealizarse, aspirará a un modo de vida que es mejor y superior a alguien que no tenga tal aspiración. En efecto, creemos que la fidelidad a los principios y convicciones que un individuo tenga, los cuales irán configurando su vida, aparece como un bien superior, lo reconozcamos explícitamente o no. En general, el ser uno mismo, el desarrollar la propia identidad y carácter de cada uno en oposición a un modo de vida alienado o manipulado por otros, es vivido como una exigencia moral.

En *La era secular* encontramos la siguiente definición de la cultura de la autenticidad:

(...) esa interpretación de la vida que emerge con el expresivismo romántico de finales del siglo XVIII, según la cual cada uno de nosotros y nosotras tiene su propia forma de tomar conciencia de nuestra humanidad y es importante encontrar y vivir nuestra propia vida, en contraposición al sometimiento, a la conformidad con un modelo que nos impongan desde el exterior, ya sea la sociedad, la generación anterior, o la autoridad.<sup>129</sup>

Si bien el contenido de esta definición no es problemático, las dificultades aparecen a la hora enumerar las condiciones que se deben cumplir para afirmar que verdaderamente uno es fiel a sí mismo. Nos damos cuenta de que podría darse el caso de volver a caer en aquello que Taylor critica, es decir, el individualismo de la autorrealización y una visión atomista del sujeto.<sup>130</sup> De hecho, él mismo afirma que este ideal mal comprendido y vivido es responsable de las formas de malestar típicas de la modernidad, entre las que menciona el individualismo y la disolución de los horizontes morales. Precisamente este individualismo es el responsable de cierta fragmentación social debido a la pérdida de sentido y anomia que termina por diluir la vida social.

---

<sup>129</sup> TAYLOR, C.: *La era secular*, Tomo II, pp. 280-281.

<sup>130</sup> Cf. TAYLOR, C.: *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, p. 8. La visión atomista del sujeto se refiere a la tendencia a considerar al individuo independiente de la sociedad a la hora de concebir y alcanzar los fines que se propone. En caso de necesitar de la sociedad, lo hace en términos instrumentales, es decir, para lograr sus fines, pero no porque sea esencial y necesario para desarrollarse como ser humano.

El lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad.<sup>131</sup>

Antes de analizar las condiciones exigidas por el ideal de la autenticidad, presentaremos en el siguiente apartado el origen y desarrollo del mismo para contextualizarlo en la modernidad.

### **5.3.1. Origen y desarrollo del ideal de la autenticidad**

Para comprender en qué consiste la autenticidad, Taylor desarrolla su historia, situando el nacimiento de dicho ideal a finales del siglo XVIII.<sup>132</sup> Aunque ya hemos hablado sobre esto en el capítulo segundo, retomaremos alguna idea central necesaria para este desarrollo. La posición moral dominante que llega a los filósofos de aquel siglo es una continuación del individualismo de la racionalidad desvinculada. Esta fue iniciada por Descartes, el cual exige que cada uno piense por sí mismo de forma autónoma y responsable. Así mismo, la propuesta individualista de Locke radicalizó aún más la desvinculación cartesiana. Como apuntábamos, la clave del sujeto (ideal) lockeano era la capacidad de obtener control, del mundo y de sí mismo, a través de la desvinculación precisamente del mundo y de sí mismo.<sup>133</sup> En definitiva, los filósofos del período romántico se alzaron en contra de esta racionalidad desvinculada y en contra de un atomismo que cada vez reconocía menos los lazos que atan a los seres humanos con la comunidad y la naturaleza.<sup>134</sup>

La reacción a esta forma de pensar llegó de la mano de Shaftesbury y Hutcheson, a quienes seguirá Rousseau. Los dos primeros desarrollaron en la primera mitad del siglo XVIII, la teoría de los sentimientos morales, gracias a la cual el sentimiento adquirió relevancia de categoría moral.<sup>135</sup> Se creía en la idea de que los hombres estaban investidos

---

<sup>131</sup> TAYLOR, C.: EA, pp. 39-40.

<sup>132</sup> Cf. *Ib.*, p. 61.

<sup>133</sup> Ver segundo capítulo 2, apartado 3.3.

<sup>134</sup> Cf. *Ib.*, p. 61.

<sup>135</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 354.



de un sentido intuitivo de lo que está bien y lo que está mal. Este sentido moral estaba anclado en el interior del hombre, por eso, para actuar correctamente, era necesario estar en contacto con estos sentimientos morales. De este modo, la moralidad posee, para estos autores, una voz interior.<sup>136</sup> Taylor afirma que la noción de autenticidad se desarrolló a partir de un desplazamiento del acento moral de esta idea, que “se produce cuando ese contacto adquiere un significado moral independiente y crucial.”<sup>137</sup> Desplazamiento, añadimos, que tiene que ver también con el lugar en el que se sitúan las fuentes morales. En efecto, este sentido intuitivo de lo moral defendido por Hutcheson se veía reforzado por fuentes externas de moralidad: Dios, la Idea del Bien, etc., algo que se sitúa fuera del sujeto. Pero con Rousseau la vuelta hacia la subjetividad fue aún más radical, ya que la fuente con la que hay que entrar en contacto, argumenta Taylor, reside en lo profundo del ser humano.<sup>138</sup>

J. J. Rousseau caracterizaba la moralidad como si se tratara de seguir esa voz de la naturaleza que surge dentro de nosotros.<sup>139</sup> Esto presupone que esta voz siempre es buena y basta con escucharla para saber cómo actuar correctamente. Además, es sumamente importante que el individuo no se vea influido por agentes externos, sino que decida por él mismo. Desde esta visión no es necesario reforzar esa fuente moral interior desde el exterior sino todo lo contrario. En la medida en que esto suceda la libertad del individuo se ve obstaculizada porque no le permite decidir por sí mismo lo que a él le concierne. Con esta manera de proceder se promueve la defensa de lo que Taylor denomina la libertad autodeterminada.<sup>140</sup> Se trata de dos aspectos diferentes, autenticidad y libertad autodeterminada, que se han confundido el uno con el otro porque se han desarrollado a la vez. Tal confusión es un error según el parecer de Taylor porque, al hacerlo, se desatan los vínculos que nos unen con los demás de forma que se piensa que para ser auténtico no hay que estar ni influido por ellos, ni vinculado a ellos.

---

<sup>136</sup> Cf. TAYLOR, C.: “The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 227. En adelante haremos referencia a este ensayo bajo las siglas PR.

<sup>137</sup> TAYLOR, C.: EA, p. 62.

<sup>138</sup> Cf. TAYLOR, C: PR, p. 228.

<sup>139</sup> Rousseau denomina como ‘sentimiento de existencia’ a esta suerte de contacto íntimo con uno mismo. Para profundizar en esta noción se puede consultar en: ROUSSEAU, J. J.: *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, Alianza, Madrid, 1988, p. 92.

<sup>140</sup> Tras haber estudiado el concepto de libertad propio para la Ética, podemos ver las similitudes de esta noción de libertad con la defensa que ha hecho de la libertad positiva. “Es una norma de libertad (la libertad autodeterminada) que va evidentemente más allá de lo que se ha llamado libertad negativa, en la que soy libre de hacer lo que desee sin interferencia de otros, porque es compatible con mi configuración e influjo por parte de la sociedad y sus leyes de conformidad. La libertad autodeterminada exige que quiebre el dominio de esas imposiciones externas, y decida yo solo por mí mismo.” (TAYLOR, C.: EA, p. 63)

Sin embargo, el ideal de la autenticidad como tal no deviene hasta después de Rousseau, gracias al desarrollo llevado a cabo por el filósofo alemán Johann Gottfried von Herder. Su aportación fundamental consistió en señalar la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano, cada persona tiene su propia medida, y para llegar a esa forma original debe ser fiel a sí mismo, es decir, no puede imitar a otro. Pero no sólo esto es importante. Lo que convierte a esta idea en un ideal moral es, según sostiene Taylor, el significado moral que adquiere ya que nadie, antes del siglo XVIII, pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran este tipo de importancia moral.<sup>141</sup>

El ideal de la autenticidad intenta dar forma a la idea de que si no soy fiel a mí mismo pierdo, no *una* clave, sino *la* clave de mi vida, lo que significa ser humano para mí. Por eso es sumamente importante estar en contacto con uno mismo, porque de no estarlo puedo perder la capacidad de escuchar la voz interior. Por otra parte, debido al principio de originalidad, cada una de esas voces tiene algo propio de decir y que yo debo escuchar.

Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Al articularlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio.<sup>142</sup>

Según señala Taylor, esto forma parte del trasfondo de comprensión del ideal moderno que llega hasta nosotros y de los objetivos de autorrealización en los cuales este ideal se expresa.<sup>143</sup> En la década de los sesenta nuestro filósofo aprecia un apogeo del mismo, en la revolución cultural de la civilización del Atlántico Norte. Durante estos años se produjo una intensificación de la individuación, lo cual podría parecer extraño puesto que la era moderna ya se basaba en cierto individualismo. Sin embargo, el acento se debió a que, además de los individualismos moral o espiritual e instrumental que ya se vivían, comienza a generalizarse el individualismo “expresivo”. Si bien a lo largo del siglo XIX, las elites intelectuales y artísticas ya buscaban la forma auténtica de vivir o expresarse, lo nuevo es que este tipo de orientación sobre el yo parece haberse convertido en un fenómeno de masas.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 64 y PR, p. 228.

<sup>142</sup> *Ib.*, p. 65 y *Ib.*, p. 229.

<sup>143</sup> Cf. TAYLOR, C.: PR, p. 229.

<sup>144</sup> Cf. TAYLOR, C.: *La era secular, Tomo II*, p. 277.

Después de haber trazado el devenir histórico de este ideal, es el momento de traer a colación las condiciones que deberían cumplirse con el fin de vivir en el ámbito de la autenticidad de una forma no degradada. De este modo queremos observar si las condiciones exigidas por Taylor evitan o no la crítica subjetivista, individualista y atomista que él señala en las vivencias pervertidas de este ideal.

### **5.3.2. Condiciones del ideal de la autenticidad**

Si de lo que se trata es de alcanzar la propia realización con una vida plena, inevitablemente nos surge la pregunta acerca de las características de esta vida. O, empleando las palabras de Taylor, tenemos que preguntarnos sobre las condiciones de la vida humana para realizar un ideal de este tipo.<sup>145</sup> En estos términos vemos una aplicación concreta de una argumentación trascendental propia del proceder filosófico de Taylor. Como ya señalábamos en el capítulo primero, este tipo de argumentación comienza identificando los aspectos innegables de nuestra experiencia, en este caso el hecho de vivir según este ideal, y procede intentando mostrar qué se necesita para explicar tal experiencia. Pretende mostrar que algunas condiciones son indispensables para que se dé nuestra experiencia del modo en que lo hace.<sup>146</sup>

Uno de los rasgos que condiciona la vivencia de este o cualquier otro ideal es, como ya poníamos de manifiesto en el tercer capítulo, el carácter dialógico propio de la vida de todo ser humano.<sup>147</sup> En efecto, para poder desarrollar todas las capacidades que nos permiten entendernos a nosotros mismos y definir así nuestra identidad, y también para entender a los demás, necesitamos, entre otras cosas, la adquisición de los modos de expresión que lo hagan posible. Estos lenguajes, que no sólo son las palabras, sino también el arte, los gestos, el lenguaje del amor, etc..., no se adquieren de forma aislada o autónoma, sino que es imprescindible el intercambio con otras personas. Gracias a este intercambio, además de los modos de expresión necesarios para el desenvolvimiento de la vida humana, se adquiere el sentido de aquello que es significativo e importante, gracias

---

<sup>145</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 68.

<sup>146</sup> Cf. TAYLOR, C.: "The Validity of Transcendental Arguments", pp. 20-33.

<sup>147</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 68 y PR, p. 230.

a lo cual el ser humano irá definiendo su identidad.<sup>148</sup> Luego, la dimensión dialógica supone una condición de posibilidad para que el sujeto llegue a ser capaz de captar y otorgar la significatividad de las cosas y de sus propios propósitos. Sostenemos que tener esto en cuenta es muy importante porque no se puede hablar de autenticidad, desde la perspectiva de Taylor, sin considerar qué cosas son significativas y cuáles triviales.

De este modo, en vista de la condición dialógica del ser humano, podemos pensar que aquellas formas del ideal de la autenticidad que pretenden alcanzar la autorrealización del sujeto prescindiendo de las relaciones con los demás, o afirmando que los demás no son necesarios para que el individuo alcance una vida plena, o incluso aquellas que aún reconociendo esa necesidad las califique como relaciones instrumentales, están equivocadas. Así, llegamos a la conclusión de que la propuesta de Taylor no puede ser caracterizada como atomista porque los demás aparecen como condición necesaria, en primer lugar, para definir nuestra identidad (quienes somos y de dónde venimos) y, en segundo lugar, para alcanzar la realización personal.<sup>149</sup>

Por otra parte, junto con la dimensión dialógica, Taylor sostiene que, para definir nuestra identidad, aquello que es propio de cada ser humano, se requiere de un cierto trasfondo de sentido de lo que es significativo, que es independiente de la propia voluntad y que se va generando a lo largo de la vida gracias al intercambio con los demás.<sup>150</sup> Esta manera de concebir el trasfondo evita calificar la propuesta de Taylor como subjetivista. La razón que nos impide efectuar tal valoración se encuentra en papel que juega la evaluación fuerte. Efectivamente, como mencionábamos en el capítulo tercero, gracias a la evaluación fuerte el sujeto puede orientarse dentro del ámbito de la moral y reconocer los asuntos de importancia, constituyendo así sus marcos de referencia o los horizontes de sentido. Podría llevarnos al error el pensar que la evaluación fuerte que Taylor describe es contingente a la articulación explícita que se alcanza por medio de la reflexión. Sostenemos que el sujeto no crea lo que es fuertemente valorado a través de su

---

<sup>148</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 69.

<sup>149</sup> Hay una tercera razón por la cual la relación con los demás es necesaria, que no hemos tratado en estas páginas porque de algún modo necesitamos acotar los temas a desarrollar, y es el tema del reconocimiento. A partir de la revolución expresivista va ganando terreno la idea de que cada uno debe definir su identidad. Pero una identidad así definida requiere, para ser una identidad lograda, el reconocimiento por parte de los demás. Como afirma Taylor: “A partir del momento en que se aspira a definirse, sobre todo de forma original, se abre una falla posible entre lo que pretendemos y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos. Es el espacio del reconocimiento exigido, pero susceptible de ser rechazado. Este espacio es el que da lugar al discurso y a las teorías del reconocimiento.” (TAYLOR, C.: “Identidad y reconocimiento”, p. 13.)

<sup>150</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 71.

articulación. Por el contrario, hay que afirmar que siempre nos encontramos a nosotros mismos operando dentro de un marco de referencia de cuestiones fuertemente valoradas. Esta misma interpretación la encontramos en la reflexión de Smith: “Es importante ver que la evaluación fuerte no crea este sentido por sí misma. Más bien, hace explícito el sentido del valor que el evaluador tiene en su vida pre-reflexiva.”<sup>151</sup> Para Taylor la evaluación fuerte provee aquellas cuestiones significativas a la luz de la cual el sujeto puede, de forma creativa, determinar o resolver cómo cumplir las exigencias de la autenticidad en su búsqueda de la vida plena y significativa.

El agente que busca significación a la vida, tratando de definirla, dándole un sentido, ha de existir en un horizonte de cuestiones importantes. [...] Sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tiene importancia. Pero poner entre paréntesis la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia. [...] La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias.<sup>152</sup>

Vemos cómo la evaluación fuerte y los marcos de referencia, no son generados de forma arbitraria, sino que de algún modo nos encontramos a nosotros mismos situados ya dentro de ellos y operando en ellos por medio de las comunidades a las que pertenecemos. En este sentido, reconocemos que en toda comunidad también se halla una serie de fines, valores o bienes (hemos hablado de los bienes internos a las prácticas), con los cuales los individuos se relacionan. Existe todo un entramado moral común, cuyos significados básicos comparten los miembros de una comunidad. En definitiva, es necesario tener en cuenta este trasfondo de sentido a la hora de configurar el ideal de la autenticidad porque, como señala Gracia Calandín, “la consideración del trasfondo, marco de referencia u horizonte de significado es necesaria porque es a partir de ésta que cobra relevancia la innovación, originalidad y autenticidad personal.”<sup>153</sup>

Sostenemos que, aun siendo valiosa la capacidad de elección, es necesario que lo que se elija esté dentro de las cuestiones significativas que son las que confieren la verdadera significación a la vida y le da un sentido. Esta argumentación implica la imposibilidad de eliminar el trasfondo de sentido en el cual se debaten las cuestiones

---

<sup>151</sup> SMITH, N. H.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, p. 91.

<sup>152</sup> TAYLOR, C.: EA, pp. 75-76.

<sup>153</sup> GRACIA CALANDÍN, J.: “Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico”, p. 198.

importantes. La incoherencia de toda teoría de la elección radical es la imposibilidad de una identidad desvinculada de todo horizonte de evaluación. Como señala Cincunegui, si entendemos que la evaluación fuerte es un elemento constitutivo de la identidad moral del sujeto, entonces la identidad totalmente desvinculada necesaria para llevar a cabo una elección radical es ontológicamente imposible.<sup>154</sup> De este modo, en la constitución de las condiciones de significación, para Taylor tanto la historia, como las exigencias de la sociedad, como los lazos que nos atan a los demás tienen un papel esencial.<sup>155</sup> En definitiva, para determinar lo que tiene significación resulta necesario salir de uno mismo e ir más allá de las exigencias que proceden del yo.

A deferencia de la propuesta de Taylor, creemos que son subjetivistas aquellas posiciones que otorgan el valor último a la capacidad de elección humana cuando esta elección se apoya en los sentimientos de las personas y no en la significatividad encerrada en las cosas elegidas. Taylor critica que, en la actualidad, se afirma que algo es valioso sólo porque las personas así lo creen o porque ha sido el objeto de la capacidad libre de elección de un sujeto.<sup>156</sup> En cierta medida, da igual lo que se elija, aquello que configura el contenido de la elección, lo importante es que el sujeto ha podido ejercer dicha capacidad libremente y esto es lo que confiere el valor a lo elegido. En esta manera de otorgar el valor a las cosas no hay lugar para un trasfondo de sentido, sino que es más bien el ejercicio de la libertad autodeterminada la que confiere el valor.<sup>157</sup> Esta supremacía de la libertad autodeterminada, producto del giro subjetivo, es la que ha exaltado la capacidad de elección de una manera nueva.

Desde luego que Taylor vincula la autenticidad con la libertad, precisamente con la libertad positiva, porque la autenticidad es “en sí misma una idea de libertad; conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior.”<sup>158</sup> Pero, si bien hay una serie de aspectos de este ideal susceptibles de ser identificados con la libertad autodeterminada, no se puede reducir aquel a esta. Estos aspectos son: i) creación y construcción y también descubrimiento, ii) originalidad, y con frecuencia iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que

---

<sup>154</sup> Cf. CINCUNEGUI, J. M.: “Los ejes de la dimensión moral. Ética e identidad en la antropología filosófica de Charles Taylor”, en *STUDIUM. Revista de Humanidades*, 19, 2003, p. 215.

<sup>155</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 75.

<sup>156</sup> Cf. *Ib.*, pp. 72-73.

<sup>157</sup> Cf. *Ib.*, p. 74.

<sup>158</sup> *Ib.*, p. 100.

reconocemos como moralidad.<sup>159</sup> Sin embargo, y aquí reside la propuesta de recuperación de Taylor, este ideal también requiere la apertura a horizontes de significado, para salvarlo de la insignificancia, y una autodefinición en diálogo. De no tener esto en cuenta, se estaría optando por formas de autorrealización sin considerar las exigencias que emanan de algo o alguien más allá de uno mismo, lo cual destruye las condiciones para realizar la autenticidad misma.<sup>160</sup>

Precisamente, en este punto es donde podría generarse ciertas tensiones entre la vertiente de la originalidad y de la aceptación de lo dado, que suponen tanto la condición dialógica del ser humano como los horizontes de significado. Sostenemos que, en la propuesta de Taylor, el peso que confiere a esta dimensión y al papel que los demás desempeñan en la configuración de la identidad, es lo que evita que su recuperación del ideal dé lugar a las vivencias pervertidas que critica. A estas se llega precisamente cuando se pone demasiado hincapié en la originalidad al margen de toda vinculación con los demás y con la comunidad.

Así mismo, resulta muy iluminador la observación que propone Gracia Calandín. En el artículo que mencionábamos anteriormente, “Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico”, hace una lectura de la autenticidad desde un enfoque holista de modo que la individualidad aparece bajo una luz distinta de los individualismos atomistas que Taylor critica. Haciendo referencia a Herder señala que, además de incidir en la idea de que cada ser humano tiene una medida propia original, en seguida pone de manifiesto el vínculo constitutivo de todos los elementos. En este “quicio holista de la subjetividad” es de donde emerge el individuo con su significación.

Sólo desde ella (la clave del individualismo holista) es posible articular adecuadamente el enfoque holista de la hermenéutica que hace justicia a la dimensión dialógica del ser humano, de una parte, con la defensa moral de la dignidad humana, de otra. Es decir, que la realidad social y comunicativa del ser humano que permite iluminar la hermenéutica no ha de eliminar las reivindicaciones morales modernas respecto al inviolable valor y no precio de la persona humana.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 99. Si tenemos en cuenta el sentido de moralidad reducido que hemos recogido en el capítulo anterior, podemos estar de acuerdo en que la autenticidad exija ir más allá de cumplir una serie de normas de conducta.

<sup>160</sup> Cf. *Ib.*, p. 71.

<sup>161</sup> GRACIA CALANDÍN, J.: “Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico”, pp. 198-199. El paréntesis es nuestro.

A la luz de todo lo dicho podemos resumir las condiciones que Taylor propone para vivir plenamente el ideal de la autenticidad. Por un lado, las exigencias de este ideal piden tener en cuenta el carácter dialógico de nuestra condición humana. Este rasgo exige el contacto con los otros significativos para ser capaces de definir nuestra identidad. Puesto que las formas egocéntricas y narcisistas que abundan en la actual cultura de la autenticidad no cumplen este requisito, resultan inapropiadas.<sup>162</sup> Además, si no se tienen en cuenta los lazos que nos unen con los demás y las exigencias que están más allá del yo, las formas de autorrealización no se corresponden con una buena comprensión del ideal de la autenticidad. A lo que hay que añadir que tampoco es posible que uno se elija a sí mismo sin reconocer un horizonte de sentido gracias al cual las cosas adquieren su importancia. Este horizonte tiene que ir más allá de la voluntad arbitraria del yo puesta en marcha por medio de sus elecciones. La elección como horizonte de sentido para este ideal se queda pequeña, aspiramos a algo más.

Taylor sostiene que el debate en torno al significado de autenticidad está, en gran medida inarticulado. La consecuencia de ello es una incapacidad para apreciar lo que este ideal exige, dando lugar a expresiones de la autenticidad triviales. J. Martínez Lucena señala que la lucha que el filósofo canadiense propone a favor de este ideal es una lucha cultural para conseguir la conciencia común de las exigencias del ideal moderno de la autenticidad. Por eso aboga por la articulación, para que las prácticas subjetivistas y narcisista no nos condicionen totalmente.<sup>163</sup> Con todo empeño Taylor sugiere lo siguiente:

(...) que llevemos a cabo una labor de recuperación, que identifiquemos y articulemos el ideal superior que hay tras las prácticas más o menos degradadas. (...) En lugar de desechar del todo esta cultura, o de respaldarla tal cual es, deberíamos intentar elevar su práctica haciendo más palpable para quienes participan de ella lo que realmente entraña la ética que subscriben. (...) Lo que deberíamos estar haciendo es luchar por el significado de la autenticidad, deberíamos tratar de persuadir a la gente de que la autorrealización, lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere verdaderamente de éstas en alguna forma.<sup>164</sup>

De nuevo, la articulación supone una clave moral.<sup>165</sup> Esta articulación por medio del lenguaje es un medio para corregir posibles puntos de vista equivocados con respecto a lo que entraña la autenticidad. Y, como apuntábamos en el capítulo tercero, la

---

<sup>162</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 71.

<sup>163</sup> Cf. MARTÍNEZ LUCENA, J.: “Autenticidad, libertad y “Lotta continua” en Charles Taylor”, p. 86

<sup>164</sup> TAYLOR, C.: EA, pp. 103-104.

<sup>165</sup> Cf. *Ib.*, p. 58.



articulación de un bien, en este caso del ideal, puede comunicar una fuerza mayor a quienes ya lo viven, facultándoles para vivir más plenamente de acuerdo a sus exigencias. La propia articulación se presenta como una fuente moral.

### **5.3.3. Lenguajes más sutiles**

Si para Taylor la condición dialógica de la vida humana es la piedra de toque del modo en que configuramos nuestra identidad, y si por medio de la articulación expresiva nos definimos a nosotros mismos, es lógico que en su recuperación del ideal de la autenticidad, el lenguaje tenga gran relevancia. Desglosando las palabras de Taylor que citábamos al final del apartado 5.3.1, podemos decir que lo que cada uno de nosotros es, es algo que debe ser articulado, que debe ser expresado en un lenguaje o con otro medio de expresión. Con la palabra, con la articulación, es con lo que damos expresión a lo que hay de original en nosotros.<sup>166</sup> De este modo, siguiendo el razonamiento de nuestro filósofo, el lenguaje es lo que nos permite, en última instancia, definirnos a nosotros mismos. Partiendo del expresivismo romántico, la noción de expresión típicamente moderna conlleva la idea de que lo que se manifiesta en dicha expresión se crea,<sup>167</sup> de que la revelación se alcanza a través de la expresión.<sup>168</sup>

Ahora bien, en nuestra cultura se observa una tendencia creciente a la subjetivación de modo que las cosas se centran cada vez más en el sujeto. A esto contribuye, como hemos mencionado en el apartado anterior, la libertad moderna y la autonomía que otorgan a la capacidad de elección del sujeto la última palabra acerca de lo que quiera hacer de y con su vida. Para evitar que el ideal de la autenticidad se vea salpicado, y como consecuencia de ello degradado, por este subjetivismo reinante, Taylor advierte de dos vertientes que debemos tener en cuenta a la hora de estudiar este ideal: una referente a la manera en la que el sujeto se adhiere al ideal y la otra a la materia o contenido del mismo.<sup>169</sup> A su juicio, esta distinción se hace patente en las obras de los

---

<sup>166</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 94.

<sup>167</sup> Cf. TAYLOR, C.: FY, p. 512.

<sup>168</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 94.

<sup>169</sup> Cf. *Ib.*, p. 111. Martínez Lucena compara la distinción tayloriana de la autorreferencialidad en cuanto a la manera y al contenido de la libertad implicada en la autenticidad, con la propuesta de F. Botturi. Para

artistas románticos para quienes la manera creativa en la que se expresaban a sí mismos, no estaba guiada por un contenido arbitrario o puramente subjetivo.

En lo que respecta a la manera, Taylor indica que la autenticidad, por definición, se refiere a sí misma. La persona hace propio un fin o una forma de vida porque tal cosa es su orientación y debe seguirlo si quiere ser fiel a sí mismo. Ahora bien, el contenido de ese fin, de esa forma de vida, de esa orientación, no tiene por qué hacer referencia a la persona misma, no tiene por qué ser autorreferencial. Es más, nos atreveríamos a decir que, para ser verdaderamente una forma de vida que verdaderamente merezca la pena, no puede ser autorreferencial. Precisamente, esta es una de las condiciones que señalábamos antes para evitar caer en modos degradados del ideal de la autenticidad.

Puedo encontrar mi realización en Dios, o en una causa política, o en cuidar de la tierra. Ciertamente, la argumentación anterior sugiere que sólo encontraremos completa satisfacción en algo así, lo que tiene un significado independiente de nosotros o de nuestros deseos.<sup>170</sup>

Para Taylor es fundamental distinguir estos dos tipos de autorreferencialidad. El que se refiere a la forma, dada nuestra cultura, le resulta inevitable. Pero no en lo concerniente a la materia. El que de hecho se confundan uno con otro es lo que da lugar, según él sostiene, a las peores formas de subjetivismo.<sup>171</sup>

La idea que hemos expuesto más arriba, de que la revelación se alcanza a través de la expresión, encuentra en el arte el ejemplo más acabado. Taylor descubre una conexión especial entre el autodescubrimiento y la creación artística,<sup>172</sup> sobre todo cuando el arte ya no se define por imitación de la realidad, sino que se comprende como creación. Esta idea se puede extrapolar al ideal de la autenticidad: lo que cada uno de nosotros puede llegar a ser, es algo original, luego no puede imitar a nada ya preexistente. Lo que expresamos, entonces, no imita otra cosa, es una nueva creación.<sup>173</sup> Pero ocurre que cuando el arte (por arte entendemos pintura, literatura, música, etc.) ya no imita, sino que

---

ello se sirve de una cita del autor italiano que nosotros recogemos del artículo de Lucena. “Desde el punto de vista de la forma, de la energía, del poder, la elección es, inevitablemente, in-dependiente, (...); mientras que desde el punto de vista del contenido la libertad no puede dejar de hacer las cuentas con los efectos de la elección, en cuanto a la realización de sí misma o en cuanto al estado ontológico del sujeto.” (MARTÍNEZ LUCENA, J.: “Autenticidad, libertad y “lotta continua” en Charles Taylor”, pp. 81-82.)

<sup>170</sup> TAYLOR, C.: EA, p. 111.

<sup>171</sup> Cf. *Ib.*, p. 112.

<sup>172</sup> Cf. *Ib.*, p. 95.

<sup>173</sup> Cf. *Ib.*, p. 95.

crea, se produce también un cambio en los lenguajes del arte. Según sostiene Taylor, ya no sirven los puntos de referencia que antes estaban públicamente disponibles y servían de inspiración para poetas, pintores y escritores. Ahora es necesario prestar atención a cómo resuenan en la sensibilidad del artista esos significados que antes todos comprendían. Por eso Taylor habla de un lenguaje de sensibilidad articulada.<sup>174</sup> Se hace necesario un lenguaje más sutil cuando se quiere decir algo y se carece de los términos adecuados. El significado de eso que se quiere expresar ha de buscarse en las obras del artista más que en un vocabulario de referencias preexistente. Significado, por otra parte, que intenta articular algo más que una reacción subjetiva.<sup>175</sup>

Según argumenta Taylor, en el momento en que se pierde esa referencia común de significados, tiene lugar la subjetivación de la manera en el arte postromántico. Hay que prestar atención al modo en que el artista tiene acceso a esa realidad que nos está señalando en su obra, cómo resuena en él. Pero de esto no se debe deducir que se haya producido una subjetivación en la materia porque ni el arte pictórico ni la poesía es exclusivamente una expresión del yo.<sup>176</sup>

En definitiva, y volviendo al ideal de la autenticidad, puesto que ya no hay un dominio de referencias públicamente accesibles, las cuestiones centrales para este ideal tienen que ser explicadas con lenguajes de resonancia personal. Entre estas cuestiones Taylor menciona el amor y nuestro lugar en el orden natural.<sup>177</sup> Este ideal en su forma más auténtica, valga la redundancia, o en su forma no degradada, que nos exige ser fieles a nosotros mismos ha de proponernos un modo de vida que trascienda al yo (materia/contenido). La manera en que abracemos tal modo de vida tendrá mucho que ver con la forma en que resuene en cada uno de nosotros. De ahí la importancia que Taylor otorga al lenguaje, como medio de expresión, dentro de la ética de la autenticidad.

---

<sup>174</sup> Cf. TAYLOR, C.: EA, p. 113.

<sup>175</sup> Cf. *Ib.*, p. 115.

<sup>176</sup> Cf. *Ib.*, p. 117.

<sup>177</sup> Cf. *Ib.*, p. 119.

## 6. Consideraciones finales

Sostenemos que el punto clave de conexión entre el ideal de la autenticidad y la dimensión lingüística del ser humano está precisamente en la comprensión de Taylor acerca del expresivismo. Para él, esta noción implica la idea de que ciertos significados son sólo completamente accesibles cuando han sido dados forma y llegan a ser manifiestos por medio de la expresión. Entiende el expresivismo como un aspecto central del lenguaje y de la existencia humana. Las personas podemos expresar cosas en modos que pueden desvelar un significado que, de otro modo, sería inaccesible. La articulación permite acceder y da forma al significado. En este sentido, Taylor pone mucho énfasis en afirmar que es a través de la actividad expresiva como muchas veces el significado de algo se desvela.<sup>178</sup> Pero no hay que olvidar que este acto creativo de dar expresión a algo está anclado en los horizontes de significatividad que determinan lo que es importante. El trabajo de determinar lo que es un modo satisfactorio de cubrir las exigencias de la autenticidad en la vida de cada uno, no es descubierto subjetivamente ni generado arbitrariamente. Más bien implica la difícil tarea de auto-interpretarse. Así damos forma al significado todavía inarticulado constitutivo de lo que somos.

A modo de resumen, presentamos a continuación los rasgos que configuran la versión tayloriana del ideal de la autenticidad: i) la autenticidad es un ideal ampliamente aceptado por los individuos de las sociedades occidentales porque para ellos es un asunto central el hecho de cómo viven sus vidas; ii) tiene sus orígenes en el romanticismo; iii) enfatiza la importancia de la articulación creativa o expresiva; iv) tiene que ver con asuntos de significatividad intersubjetiva. Por otra parte, una vez que queda clara la defensa de la libertad positiva que Taylor sostiene, vemos cómo su propuesta de la autenticidad queda enmarcada dentro de esta noción de libertad. Precisamente la autenticidad está vinculada con la capacidad del sujeto de orientar su propia vida en torno a cuestiones y fines significativos.

Retomando el conjunto de las características propias del sujeto según la propuesta de Taylor, vemos cómo encaja dentro del ideal de la autenticidad ya que, si bien cada uno debe expresar su propia individualidad, ha de hacerlo desde lo que significa ser un ser

---

<sup>178</sup> Cf. TAYLOR, C.: "Language not mysteriour?", en *Dilemmas and Connections*, Belknap Press, Cambridge, 2011, p. 41.

humano. De acuerdo con las reflexiones de nuestro filósofo, el ser humano se caracteriza por i) estar orientado de forma constitutiva según las evaluaciones fuertes que lleva a cabo, ii) situado dentro de marcos de referencia u horizontes de sentido que son iii) generados intersubjetiva y dialógicamente en contextos sociales, culturales e históricos. También se caracteriza por iv) el esfuerzo continuo de dar una unidad narrativa a su vida a través de v) las auto-interpretaciones que lleva a cabo por medio de vi) la capacidad expresiva del lenguaje. El ideal de la autenticidad no puede obviar estos aspectos a la hora de realizarse.

De este modo, encontramos tres aspectos claves en la propuesta de Taylor que garantizan, de algún modo, el que se esté efectuando una auténtica vivencia y puesta en práctica de dicho ideal. El primero es el que apela a la dimensión comunitaria de la persona, la cual se gesta a partir de su condición dialógica. Efectivamente, existe un dinamismo entre los valores presentes en el trasfondo de significatividad y los valores que el sujeto hace propios. En este dinamismo el individuo, a través del lenguaje de su vivencia afectiva, trata de responder a la relevancia del bien que se presenta en dicho trasfondo. Sin embargo, esta aprehensión del bien se despliega en un modo personal. Ahora bien, y aquí encontramos el segundo criterio, ese desarrollo personal y auténtico exige que la articulación de esos sentimientos atribuidores de importancia sean fieles a lo que los origina. En tanto que responden a una realidad objetiva, cabe hacer una articulación más o menos adecuada y susceptible de ser corregida cuando sea necesario. En este sentido, articulación y autenticidad van unidas. Y finalmente, el tercer aspecto que habla en favor de un desarrollo auténtico es el asunto de la vida buena. Según Taylor, cada vida única ha de incluir diversos bienes y constituirse a través de una narrativa coherente y con sentido. En definitiva, para realizar el ideal de la autenticidad en su única vida, el individuo debe tener en cuenta su situación, su pasado, sus capacidades y talentos, su carácter, etc., en el proyecto de su auto-interpretación, lo cual le dará luz para ver cómo realizar y dar forma a su potencial, único e irrepetible.

# **CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS**



Nuestra investigación ha intentado sacar a la luz algunos presupuestos antropológicos y morales del pensamiento de Charles Taylor. En este capítulo haremos referencia a esos supuestos, extraeremos algunas implicaciones que de ellos se derivan y, por último, señalaremos algunas posibles líneas de investigación en vista de ciertas limitaciones y puntos débiles que observamos en la propuesta filosófica de este autor.

El primer presupuesto antropológico que debemos señalar es que el ser humano es un sujeto encarnado y vinculado con el mundo. Junto con esta idea, Taylor opera con el supuesto de que el hombre es un ser intencional con propósitos. En el primer capítulo apuntábamos que estos supuestos de su pensamiento se configuraron a partir de la recepción de la propuesta de Merleau-Ponty y de Heidegger. Sostenemos que la fenomenología de la percepción del filósofo francés es clave para entender la teoría de la subjetividad que Taylor desarrolla. Por otra parte, gracias a este modo de argumentar acerca de la corporalidad del agente, el filósofo canadiense sitúa al sujeto en contacto con el mundo exterior y vinculado con él, primer paso en su recuperación del realismo. Además, teniendo en cuenta las condiciones de intencionalidad que posibilitan la experiencia, ha adquirido una mejor comprensión del ser humano como agente que conoce. Si el paradigma del pensamiento moderno se articula en torno a la desvinculación, sostenemos que la propuesta de Taylor se articula desde la vinculación. Al hacer esto trata de reestablecer una perspectiva vinculada del sujeto consigo mismo y con el mundo que le rodea. Es importante no olvidar que parte de los esfuerzos de Taylor están dirigidos a superar explicaciones del hombre meramente naturalistas, como el conductismo, la teoría de la elección racional, la sociobiología, la psicología evolutiva, así como la epistemología que descende de Descartes y de la revolución científica del siglo XVII.

A partir de esta comprensión del sujeto, encarnado y vinculado con el mundo, Taylor elabora su propuesta epistemológica, caracterizada como una teoría de contacto, la cual:

- i) ubica el conocimiento en los amplios contextos preconceptuales corporales y socioculturales en el que tiene lugar,
- ii) enfatiza la inevitabilidad de ser un agente vinculado a causa del tipo de seres corporales, sociales y culturales que somos,
- iii) acentúa la naturaleza holística de nuestro modo carnal y vinculado de ser y conocer,



- iv) recupera la conciencia dialógica puesto que, por el papel que desempeñan los demás en el conocimiento del sujeto, es imposible que éste sea un logro de mentes individuales.

Es relevante señalar que, a la hora de perfilar su antropología, Taylor identifica características tanto históricas, concretamente nos hemos centrado en los aspectos propios de la modernidad; como ahistóricas o universales, pertenecientes al ser humano en todo tiempo y lugar. En el segundo capítulo prestábamos atención a la dimensión histórica del yo. Entre los aspectos distintivos del sujeto moderno Taylor señala el sentido de interioridad que culmina en la reflexividad radical. Esta se desarrolló por dos vías diferentes, una que hacía especialmente hincapié en el autocontrol y la desvinculación; y otra que se enfocaba más bien en la autoexploración. También señalamos como algo propio de este sujeto la visión que tiene de sí mismo, de su propia individualidad y unicidad, lo cual se enfatiza con el ideal de la autenticidad. Otros ideales morales que cobran fuerza en la modernidad son la afirmación de la vida corriente, el universalismo, el igualitarismo y la ética de la benevolencia.

Junto con los aspectos históricos, tenemos que mencionar las características atemporales que Taylor descubre en el ser humano. Si bien es verdad que en ningún momento trata de elaborar una propuesta esencialista del hombre, sí que indica en ocasiones la existencia de universales humanos. Uno de ellos, mencionado anteriormente, es la condición de ser un sujeto encarnado y vinculado. Otra característica que para nuestro filósofo supone un universal humano es el hecho y la significatividad de la autointerpretación. El hombre es un ser autointerpretativo, lo que implica que la manera en que el ser humano se entiende a sí mismo y al mundo que le rodea, es una propiedad esencial de su existencia, la cual no puede ser eliminada a la hora de explicar qué es el hombre. Pero, al mismo tiempo, hemos concluido que la autointerpretación no agota todo lo que se puede decir del ser humano, no agota su identidad ni su personalidad. Sostenemos que todo lo que tiene que ver con la explicación autointerpretativa del hombre es el modo en que Taylor subraya el carácter irreductible de la dimensión subjetiva. Como vimos, esta comprensión del hombre en términos de autointerpretación está estrechamente vinculada con su modo de proceder hermenéutico.

Por otra parte, al describir al ser humano en estos términos, Taylor recupera la importancia de las propiedades que hacen referencia a la experiencia de los sujetos. Éstas juegan un papel esencial en los significados metabiológicos o humanos, es decir, en los

sentimientos y emociones. Al emplear estos términos, Taylor define estos sentimientos como la respuesta subjetiva ante una situación objetiva que encierra cierto valor y significatividad para el ser humano. En la medida en que este alcanza una mejor comprensión de estos significados, se aclara para él lo valioso de la realidad. Esta posibilidad está vinculada con la dimensión expresiva del lenguaje que Taylor toma de la propuesta de Herder y Humboldt.

Precisamente la consideración del lenguaje nos lleva a otro de los aspectos universales, a saber, que los seres humanos son animales con lenguaje. En este sentido, Taylor considera el lenguaje como uno de los ejes que posibilita el obrar humano ya que gracias a esta capacidad se hacen presentes las significaciones propiamente humanas, puesto que son inherentemente lingüísticas. Por otra parte, el lenguaje es constitutivo de la emoción, porque permite la articulación de aquellas propiedades que son relativas o están referidas al sujeto, emociones para las cuales rige una descripción en algún medio expresivo, siendo el lenguaje uno de ellos.

Pero si afirmamos que la dimensión lingüística es una característica ontológica del ser humano, hay que tener en cuenta la condición dialógica de la que esta depende. Según Taylor, recuperar esta condición es esencial si se pretende comprender correctamente al ser humano. Esta necesidad y dependencia del otro y de los otros se hace patente desde el principio de la vida humana: para captar las significatividades propiamente humanas, para configurar el trasfondo de comprensión, para despertar al lenguaje, para configurar la propia identidad, para adquirir conocimiento. De este modo la condición dialógica implica vincular al sujeto a una comunidad y una cultura determinada. No hay condición dialógica sin comunidad, pero como hemos visto esto no anula la individualidad del sujeto en la propuesta de Taylor. Sostenemos, por tanto, que es precisamente el énfasis que Taylor hace en la dimensión dialógica del ser humano lo que confiere relevancia en su propuesta a la comunidad, la cultura y la sociedad. Al mismo tiempo, la condición dialógica es también la clave de su crítica a las teorías atomistas del sujeto.

Otro aspecto ontológico es que el sujeto se encuentra siempre en un espacio moral, es decir, es constitutivo del agente humano existir en un espacio de interrogantes, de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados. En resumen, los presupuestos antropológicos del pensamiento de Taylor que hemos identificamos tras esta investigación son:

- i) la condición encarnada y vinculada con el mundo,
- ii) el ser humano es un sujeto intencional con propósitos,
- iii) el ser humano es un animal de lenguaje,
- iv) el hombre es un ser autointerpretativo y esto es esencial para su existencia,
- v) la dimensión dialógica,
- vi) el ser humano siempre se encuentra en un espacio moral.

Una vez que hemos hecho explícitos los presupuestos antropológicos, presentaremos a continuación los presupuestos morales que hemos descubierto, sobre los que Taylor se apoya en su intento por recuperar el realismo moral. El primero que hemos mencionado era la existencia de una serie de intuiciones morales que, de algún modo, todos reconocemos y no se pueden rechazar. Estas intuiciones son importantes porque implican discriminaciones sobre lo mejor o lo peor, lo más alto o lo más bajo, que no dependen del deseo ni de la voluntad del sujeto, sino que apelan a una ontología moral. A partir de estas intuiciones es como el sujeto efectúa las evaluaciones fuertes de sus deseos y motivaciones.

Junto a las intuiciones morales y las discriminaciones cualitativas que ellas permiten, otro presupuesto moral con el que Taylor opera es la existencia de marcos de referencia u horizontes morales. Ellos son el contexto mayor que engloban las discriminaciones. Gracias a ellos, el sujeto encuentra el sentido y la orientación de su vida hacia el bien. Además, los marcos referenciales proporcionan el trasfondo valorativo de los juicios e intuiciones morales, de tal modo que, al articular estos marcos, se hace explícito lo que da sentido a las respuestas morales que el sujeto sostiene. Entonces, si no es posible para el ser humano desprenderse de sus intuiciones morales, tampoco podrá deshacerse de los marcos de referencia que articulan lo que subyace a tales intuiciones. Como apuntábamos en el tercer capítulo, el marco de referencia es un reclamo último sobre la naturaleza y el contorno del mundo moral, es tomado como algo real, como la ontología moral sobre la que se apoya. Pero, además, hay una estrecha vinculación con la dimensión práctica. En efecto, según afirma Taylor sin las distinciones cualitativas que articulan las intuiciones morales la acción humana sería imposible en lo concerniente a la motivación. Podemos decir que gracias a ellas articulamos el meollo moral nuestro obrar humano.

Pero dentro de estos marcos de referencia, Taylor también identifica, como hemos visto, la existencia de algún bien constitutivo o fuente moral, el cual faculta al sujeto para

ser bueno y hacer el bien. Tiene en cuenta la posibilidad de que dichas fuentes sean inmanentes o trascendentes al sujeto, pero lo que no cree que sea posible es vivir al margen de ellas. Para Taylor es imprescindible la articulación del bien constitutivo porque precisamente es de ahí de donde proviene la mejor comprensión de la inspiración y aquello que nos capacita para la moral. Dicha articulación nos ayuda a saber qué hacer, qué o cómo queremos ser, y nos ayuda a amar el bien. Además, gracias a la articulación de las fuentes morales es posible algún tipo de reconciliación entre los hiperbienes a los que aspiramos, reconociéndolos o no. En este sentido, sostenemos que la articulación del bien en la propuesta de Taylor es pues la condición esencial para capacitarnos en el reconocimiento de los bienes por los que vivimos, y para acercarnos a las fuentes morales.

Llegamos a la conclusión de que los presupuestos morales sobre los que se articula la propuesta de Taylor son:

- i) las intuiciones morales gracias a las cuales podemos hacer discriminaciones cualitativas,
- ii) los marcos de referencia u horizontes morales que engloban tales intuiciones,
- iii) las fuentes morales que facultan al ser humano para ser bueno y hacer el bien,
- iv) la articulación del bien es una ayuda en la comprensión de la motivación.

Todavía resta mencionar un presupuesto más en el pensamiento de Taylor, que combina lo antropológico y lo moral. Como hemos visto, según sostiene nuestro filósofo, existe una vinculación esencial entre la identidad moral de una persona y una cierta clase de orientación moral. En este sentido, afirmar que la identidad se configura en términos de orientación dentro de un espacio moral, implica asumir tales marcos de referencia como una base ontológica, porque lo que tales marcos definen es esencial para el individuo. Pero, además, en esta configuración de la identidad moral, es fundamental tener en cuenta el rasgo esencial del obrar humano que afirma la imposibilidad de sostenernos sin una orientación hacia el bien. Como ya hemos mencionado, el sujeto es un ser intencional porque su acción está vinculada con el significado que las cosas tienen para él, con lo que es valioso e importante. En este sentido, si tuviera que abandonar las convicciones con las cuales define su identidad, no sería capaz de saber el significado que las cosas tienen para él.

A partir de los supuestos que hemos explicitado, creemos que se siguen unas implicaciones muy concretas y contribuciones ciertamente valiosas para el diálogo filosófico actual.

En esta dirección, sostenemos que la insistencia y el esfuerzo de Taylor por distinguir entre ciencias naturales y ciencias humanas es una consecuencia de su descripción del ser humano como agente de significados. En efecto, una vez que ha hecho manifestas las características propiamente humanas, así como lo que conlleva la acción del sujeto, es imposible a sus ojos que el estudio de estas realidades pueda llevarse a cabo únicamente empleando los modos de proceder de las ciencias naturales. Desde luego que el ser humano puede ser estudiado por dichas ciencias en aquellas facetas que comparte con otros objetos de la naturaleza, pero aquellas propiedades inherentemente humanas se escapan a tales metodologías. También su crítica a las teorías morales procedimentales, aquellas que se centran única y exclusivamente en la obligatoriedad de las acciones y en los procedimientos para identificar tales acciones, surge de su comprensión más amplia de la dimensión moral y del papel que la noción de bien desempeña en la experiencia moral de los sujetos. Sostenemos que es desde su posición fenomenológica desde donde argumenta en contra de estas teorías. De este modo asume la crítica neoaristotélica que señala que una concepción del bien siempre subyace a toda concepción formal de la ética (sea esa concepción la justicia, la dignidad del sujeto moral o su autonomía, o la simetría de los participantes en el discurso práctico.) La propuesta de Taylor aboga por una ética sustantiva en la medida en que nuestros actos y juicios morales dependen en última instancia de las fuentes morales.

Así mismo, la crítica que lleva a cabo de la epistemología tradicional tiene su razón de ser en los presupuestos antropológico que sostiene. En este sentido, afirmamos que una contribución valiosa en su propuesta epistemológica es la superación de la conciencia monológica propia de la posición cartesiana. Juntamente con esta superación, su propuesta epistemológica también lleva consigo la pretensión de recuperar el realismo y un intento de ampliar la noción de racionalidad, sobre todo en lo que se refiere a la dimensión práctica.

Cuando presentábamos los ejes del obrar humano y los aspectos de la autointerpretación del hombre, explicábamos el modo en el que Taylor caracteriza las emociones propiamente humanas y cómo siempre suponen una respuesta ante una realidad valorada positiva, o negativamente, por parte del sujeto. Toda esta consideración

nos dio pie para reflexionar acerca del intento de recuperación por parte de Taylor de la dimensión cognitiva de los sentimientos. Como allí mostrábamos, los sentimientos y las emociones permiten el conocimiento de una dimensión de la realidad que de otro modo no sería posible, porque el modo de acceso a tal realidad se produce gracias a la dimensión afectiva del ser humano. Sostenemos que la relación que Taylor establece entre el modo de captar el bien y la articulación posterior que exige para mostrar la racionalidad de la moral, evita calificar su posición como no-cognitivista. Cuando la inteligencia práctica está informada por la *phronêsis*, logra captar el bien de manera no discursiva, mediante una intuición que comparece ante el sujeto acompañada de una vibración afectiva íntima. Sin embargo, la razón práctica debe desarrollar una articulación posterior, que permitirá a su vez una apropiación nueva y distinta del bien en cuestión.

Otra contribución muy valiosa de Taylor a la reflexión ética es su intento por recuperar una perspectiva moral no antropocéntrica en cuanto a las fuentes morales se refiere. En un ambiente intelectual como el nuestro, se afirma que los seres humanos sólo cuentan con sus mentes y sus voluntades para generar y juzgar sus ideales y prácticas morales. De algún modo, este enfoque nos hace propensos a abrazar algún tipo de posición relativista frente a la ética y la moral, puesto que al final la dimensión moral remite única y exclusivamente al sujeto. Las doctrinas morales que parten de este tipo de presupuestos son ciertamente subjetivistas, antropocéntricas y con una gran tendencia al escepticismo acerca de la posibilidad real de articular una argumentación racional dentro de la moral. Empleando la terminología de Taylor, podemos ver cómo en este tipo de posiciones no hay lugar para fuentes morales que se sitúen fuera del sujeto.

En cambio, como hemos visto, Taylor intenta recuperar las fuentes morales que trascienden al sujeto. El momento clave de la subjetividad en su propuesta se sitúa en el modo en que tales fuentes tienen eco en el sujeto a partir de lenguajes más sutiles que resuenan de modo especial en su sensibilidad. Esto se hace patente en lo que concierne al ideal de la autenticidad. Hemos señalado la posibilidad de que una de estas fuentes morales implique la existencia de un Dios. Sin duda, algo que caracteriza la propuesta de Taylor es su apertura a la dimensión religiosa del ser humano, apertura que ensancha los horizontes filosóficos. No nos hemos detenido en este aspecto de su propuesta, pero creemos que es importante señalarlo en un momento en el que el mundo intelectual está mayormente secularizado.

En lo que respecta a la recuperación del realismo, sostenemos que hay que distinguir dos planos en su propuesta: el realismo que se refiere a la realidad física o biológica, el relacionado con el nivel científico, y el que se refiere al plano de los asuntos humanos, el nivel ético-cultural. Se trata de diversas realidades, y de ahí que Taylor abogue por un realismo pluralista. Respecto al primero, Taylor lo caracteriza como un realismo robusto. Basándose en que las condiciones de causalidad e inteligibilidad son iguales para todos, sostiene una visión realista de la ciencia admitiendo la capacidad de esta para explicar las cosas en sí mismas, independientemente de su relación con los intereses de los seres humanos.

Sin embargo, en lo referente al realismo moral es necesario prestar atención, según Taylor, a la constitución de los significados propiamente humanos o metabiológicos. Sabemos que estos significados responden a una realidad que el sujeto capta como siendo valiosa, es decir, estos significados responden al valor contenido en la realidad. Sin embargo, Taylor no llega a ofrecer ningún ejemplo sobre cómo se produce el contacto con este valor. Incluso en lo referente a la evaluación fuerte de los deseos y motivaciones, tampoco Taylor dice nada acerca de la naturaleza de la realidad que permite esas deliberaciones. En este sentido, nosotros concluíamos que la articulación del bien puede ser visto como una forma de entrar en contacto más conscientemente con la dimensión del valor que contiene la realidad. A pesar de esta interpretación, creemos que en la propuesta de Taylor no está suficientemente estudiada la dimensión real del valor.

Hemos señalado que el realismo moral de Taylor se apoya, en última instancia, en la mejor explicación que se pueda hacer de la experiencia moral, experiencia que remite a una existencia de ciertos bienes con independencia del sujeto. Sin embargo, sostenemos que la mejor explicación tiene sus propios límites porque el hecho de que algo es la mejor explicación en un momento dado no necesariamente justifica esta explicación. Además, en la medida en que se apoya en la argumentación trascendental, su propia propuesta puede verse salpicada de las deficiencias que él mismo señala. En este sentido, si su defensa del realismo moral se basa única y exclusivamente en la experiencia del sujeto acerca de su vida moral, y en aquellos aspectos que hay que tener en cuenta para que tal experiencia tenga el sentido que de hecho tiene para el sujeto que la vive, podremos decir que tales conclusiones no tendrán alcance ontológico, simplemente sirven para validar la experiencia del sujeto.

Sin embargo, la doctrina de la evaluación fuerte parece apuntar a la existencia de una serie de valores objetivos gracias a los cuales el sujeto dispone de unos “criterios” para evaluar sus deseos y motivaciones. Además, hemos mencionado la posibilidad de corregir los sentimientos y emociones propiamente humanas porque la realidad, y la significatividad encerrada en ella, siempre es la base o el punto de partida para tales sentimientos. En definitiva, sostenemos que sería necesario profundizar más en el lado de la realidad objetiva del valor para equilibrar la relación que se establece entre subjetividad y objetividad en el realismo moral. En la propuesta realista de Taylor, si bien tiene en cuenta un polo objetivo y otro subjetivo, afirmamos que está más desarrollado el segundo que el primero. Resultan escasos los elementos que emplea, externos al sujeto, para argumentar la objetividad de lo moral. Como señalábamos en referencia a su propuesta epistemológica, creemos que la recuperación de la moral conlleva, del mismo modo, la recuperación del sujeto, del agente moral, por eso el asunto ético en Taylor se convierte en asunto antropológico donde la dimensión subjetiva tiene tanto peso. Una de las limitaciones de esta propuesta, a nuestro entender, es la falta de una teoría objetiva del valor para fundamentar la superioridad de aquello que el sujeto capta y experimenta como siendo superior e importante.

Después de considerar la propuesta filosófica de Taylor como aquí hemos hecho, concluimos que, en algunos aspectos, sigue en continuidad con algunos ideales de la modernidad. Entre ellos cabe señalar el ideal de auto-responsabilidad donde ser libre es sinónimo de ser responsable. Para nuestro filósofo, esta responsabilidad se sitúa en el ámbito de las evaluaciones fuertes. Cada sujeto está llamado a evaluar sus deseos y motivaciones y, a partir de esos juicios, decidir, desde su libertad, secundarlos o rechazarlos. Por otra parte, en la medida en que su propuesta epistemológica se centra, en parte, en el papel del sujeto en el conocimiento, sigue situado dentro de la tradición epistemológica que nos llega desde Descartes. Además, en tanto que propone una mejora de la comprensión de la naturaleza subjetiva y su modo de conocer, se sitúa dentro de la aspiración del ideal de la autoclaridad.

También en la importancia que otorga a la libertad y su defensa del ideal de la autenticidad, sigue en consonancia con la modernidad. En la actualidad nos resulta impensable renunciar a la libertad individual, y al mismo tiempo y por la vinculación que tiene con la libertad, el deseo de la autenticidad nos toca a todos de un modo u otro. Sin embargo, hemos visto cómo Taylor trata de enmendar aquellos aspectos que pueden poner



en peligro la grandeza de estos ideales. Desde su perspectiva, la noción de libertad debe ir más allá de la mera oportunidad de actuar según los deseos del individuo, y situarse en la zona del ejercicio, es decir, allí donde el propio sujeto es capaz de guiar su propia vida a partir de una motivación que ha pasado por el filtro de la evaluación fuerte. Es precisamente aquí donde entra en juego la libertad positiva que Taylor defiende. La verdadera libertad tendría su momento propio cuando el sujeto hace suya una motivación o la rechaza, en función de su estar en sintonía con el bien que ese sujeto pretende alcanzar. La libertad tiene que ser entendida como la capacidad de automotivación, no solamente autodeterminación. Si se tiene en cuenta esta noción de libertad, la condición dialógica del ser humano y la apertura del sujeto a exigencias que surgen más allá de sí mismo, entonces el ideal de la autenticidad quedaría a salvo de esas formas pervertidas que Taylor critica, las cuales conducen a un individualismo radical. Por otra parte, hay que señalar que la condición dialógica, la cual incluye el reconocimiento y la necesidad de pertenecer a una comunidad, no pone en peligro la individualidad. En este sentido, la innovación, originalidad y, por tanto, la autenticidad de la persona no queda supeditada ni anulada por la comunidad.

Si bien en algunos aspectos su propuesta sigue en continuidad con la modernidad, sostenemos que en otros aspectos se aleja de ella. Concretamente, en lo que se refiere a la solución ofrecida con respecto al conflicto del pluralismo de los bienes, su posición apunta a la recuperación de algunos elementos aristotélicos. En el quinto capítulo señalábamos que la pluralidad de bienes que el ser humano es capaz de reconocer, ha de estar de algún modo integrada de manera proporcionada dentro de los límites de su vida, única e irrepetible. Taylor recurre a una concepción de la prudencia como sabiduría práctica, que proporcione al sujeto la ayuda que necesita para aunar los diferentes bienes que reconoce, en una forma de orden que incorpore las distinciones de importancia relativa entre ellos y en cada situación concreta. Sostenemos que en esta solución se aprecia una actitud realista ante la vida y la practicidad propia de Taylor. Por otra parte, prestar atención a la narratividad de la vida es lo que permite dar cuenta de la significatividad y la coherencia de la misma.

Una vez que hemos destacado los presupuestos antropológicos y morales sobre los que Taylor opera, y hemos subrayado algunas implicaciones que de ahí se derivan, ya sólo nos queda señalar algunas de las futuras líneas de investigación que quedan abiertas al constatar ciertas limitaciones.

Hemos señalado la importancia del asunto de la motivación en el pensamiento de Taylor, tanto para saber qué tipo de persona se es, como para dar cuenta de la acción. Estando de acuerdo en que la motivación es un aspecto esencial, nos damos cuenta de que hay facetas relacionadas con la voluntad que no aparecen, a nuestro entender, suficientemente estudiadas en las reflexiones de Taylor. En efecto, puede resultar que el sujeto esté muy motivado en una cierta dirección hacia el bien y aun así no ponerlo por obra, o no determinarse a actuar en esa dirección. En este sentido, consideramos que sus reflexiones éticas quedan en un nivel propositivo. Sostenemos que un posible modo de reforzar este asunto sería prestando atención a lo que señalábamos en el tercer capítulo acerca de la virtud. Si hacemos una lectura de la evaluación fuerte como apuntando a algo de carácter más último, es decir, la acción virtuosa, podríamos añadir una consideración que no se quedara sólo en el ámbito propositivo, sino que terminara en la praxis, es decir, realizando el bien en la acción en la que desemboca. Así también recuperaríamos el modo en que el hacer reobra al sujeto, aspecto que también echamos en falta en las consideraciones de Taylor.

En lo que respecta a una fundamentación metafísica del valor, podría estudiarse el modo de relacionar la propuesta de Taylor con una teoría del valor como la desarrollada por Dietrich von Hildebrand. De hecho, constatamos varias ideas comunes entre ambos pensadores a la hora de considerar el modo en que el sujeto es capaz de captar las propiedades valiosas que la realidad lleva consigo. Sin embargo, la propuesta tayloriana carece de cierta profundidad ontológica pues si bien habla de la ontología moral, nunca llega a desarrollarla.

La última perspectiva de trabajo que queremos señalar sería aquella en la que se pudiera vincular la subjetividad con la realidad de un modo más objetivo, donde la dimensión de lo real exterior al sujeto tuviera más peso en la explicación. De este modo, apuntábamos a la propuesta de Antonio Millán Puelles como el posible filósofo con el que establecer el diálogo para llevar a cabo esta empresa.

Después de las reflexiones que hemos desarrollado en estas páginas, podríamos referirnos a este gran filósofo como “Charles Taylor, el hombre en busca de sentido.” Sentido en lo que respecta a su caracterización del sujeto, y sentido en tanto que su gran empeño es tratar de explicar el hecho de que la experiencia del ser humano siempre encierra algún tipo de sentido. Creemos que el proyecto filosófico de Taylor tiene mucho que decir y que aportar al hombre de hoy en la medida en que, desde nuestro punto de

### *Conclusiones y perspectivas*

vista, plantea verdades perennes y, por lo tanto, actuales, tratando de articular respuestas con gran honradez intelectual, según la tesitura antropológica, cultural y social actual.

## **BIBLIOGRAFIA**



## **Bibliografía primaria de Charles Taylor**

Esta bibliografía no pretende presentar exhaustivamente todos los trabajos de Charles Taylor, sólo se referirán aquellos que han sido empleados en la presente investigación. Una consideración completa, tanto de su obra como de bibliografía secundaria, se puede encontrar en: <https://www3.nd.edu/~rabbey1/>

Al mencionar la referencia bibliográfica de los libros *Philosophical Papers*, *Philosophical Arguments* y *Dilemmas and Connections*, se mencionará seguidamente los artículos que componen dichas compilaciones. No explicitaremos aquí la información acerca de la publicación de estos artículos en otros lugares.

### **1. Libros:**

*The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964.

*Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

*Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

- "What is human agency?"
- "Self-interpreting animals"
- "Hegel's philosophy of mind"
- "The concept of a person"
- "Peaceful coexistence in psychology"
- "What is involved in a genetic psychology?"
- "Cognitive psychology"

*Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

- "Interpretation and the sciences of man"
- "Neutrality in political science"
- "Social theory as practice"
- "Understanding and ethnocentricity"
- "Rationality"

## Bibliografía

- “Foucault on freedom and truth”
- “Atomism”
- “What’s wrong with negative liberty”
- “The diversity of goods”
- “Legitimation crisis?”
- “The nature and scope of distributive justice”
- “Kant’s theory of freedom”

*Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989. Trad., de A. Lizón, *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

*The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. Trad., de P. Carbajosa, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 2012.

*Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Amy Gutmann, (Ed.), Princeton University Press, Princeton, 1992. Trad., de M. Utrilla, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.

*Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995. Trad., de F. Birulés, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

- “Overcoming epistemology”
- “The validity of transcendental arguments”
- “Explanation and practical reason”
- “Lichtung or Lebensform: parallels between Heidegger and Wittgenstein”
- “The importance of Herder”
- “Heidegger, language, and ecology”
- “Irreducibly social goods”
- “Comparison, history, truth”
- “To follow a rule”
- “Cross-purposes: the liberal-communitarian debate”
- “Invoking civil society”
- “The politics of recognition”
- “Liberal politics and the public sphere”

## *Bibliografía*

*La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997. Trad., de H. Pons, *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

*Varieties of Religion Today*, Harvard University Press, Cambridge, 2002. Trad., de R. Vilà, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.

*Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham, 2004. Trad., de R. Vilà, *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006.

*A Secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007. Trad., de R. García Pérez y M Ubaldini, *La era secular*, Gedisa, Barcelona, Tomo I 2014, Tomo II, 2015.

*Dilemmas and Connections*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2011.

- Iris Murdoch and Moral Philosophy
- Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes
- Language Not Mysterious?
- Celan and the Recovery of Language
- Nationalism and Modernity
- Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights.
- Democratic Exclusions (and its Remedies?)
- Religious Mobilizations
- A Catholic Modernity?
- Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern
- The Future of the Religious Past
- What Does Secularism Mean?
- *Die Blosse Vernunft* ("Reason Alone")
- Perils of Moralism
- What Was the Axial Revolution?

*The Language Animal, The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2016. Trad., de E. Álvarez Álvarez, *Animal de lenguaje: hacia una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*, Rialp, Madrid, 2017.



## 2. Obras en colaboración con otros autores:

(Con Jocelyn Maclure) *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, Montreal, 2010. Trad., de M. Hernández Díaz, *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

(Con Hubert Dreyfus) *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge, 2015. Trad. de J. M. Carabante, *Recuperar el realismo*, Rialp, Madrid, 2016.

## 3. Capítulos de libros:

“The Opening Arguments of *The Phenomenology*,” en MACINTYRE, A. (Ed.): *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York, 1972, pp. 151-187.

“Responsibility for self,” en RORTY, A. O. (Ed.): *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 281-299

“The Person,” en CARRITHERS, M., COLLINS, S., and LUKES, S. (Eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York, 1985, pp. 257-281.

“The Moral Topography of the Self,” en MESSER, S., SASS, L., and WOOLFOLK, R., (Eds.): *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy and Psychopathology*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1988, pp. 298-320.

“Language and Society”, en HONNET, A. y JOAS, H. (Eds.): *Communicative Action: Essays on Habermas’s The Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge, 1991, pp. 23-35.

“The Dialogical Self”, en HILEY, D. R., BOHMAN, J. F., y SHUSTERMAN, R. (Eds.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, pp. 304-314.

“The Motivation Behind a Procedural Ethics”, en BEINER, R. y BOOTH, W.J. (Eds.): *Kant & Political Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1993, pp. 337-360.

“Charles Taylor replies,” en TULLY, J. (Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 213-257.

“Justice After Virtue,” en HORTON, J. y MENDUS, S. (Eds.): *After MacIntyre, Critical Perspective on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994, p. 16-43.

“A most peculiar institution”, en ALTHAM, J. y HARRISON, R. (Eds.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 132-155.

“Leading a Life”, en CHANG, R. (Ed.): *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, pp. 170-183.

“A Catholic Modernity?”, en HELT, J. L. (Ed.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 13-37.

“Concluding Reflection and Comments”, en HELT, J. L. (Ed.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 105-125.

“What’s wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World,” en MALPAS, J and WRATHALL, M. (Eds.): *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Vol.2, The MIT Press, Cambridge, 2000, pp. 115-134.

“Plurality of Goods”, en LILLA, M., DWORKIN, R. y SILVERS, R. (Eds.): *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York, Review of Books, 2001, pp. 113-120.

“The Immanent Counter-Enlightenment,” en BEINER, R and NORMAN, W. (Eds.): *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 386-400.

“Rorty and Philosophy,” en GUIGNON, C. and HILEY, D. (Eds.): *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp. 159-180.

## Bibliografía

“Modern Moral Rationalism”, en ZABALA, S. (Ed.): *Weakening Philosophy: Essays in honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2007, pp. 58-76.

“Magisterial Authority,” en LACEY, M. J. and OAKLEY, F. (Eds.): *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 259-269.

“Overcoming Modern Epistemology,” en OLIVER, S. (Ed.): *Faithful Reading. New Essays in Theology and Philosophy in Honour of Fergus Kerr, OP.*, T & T Clark International, London, 2012, pp. 43-60.

## 4. Artículos:

“Ontology,” en *Philosophy*, 34, (1959), pp. 125-141.

“Review of *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* by Herbert Spiegelberg,” en *Mind*, New Series, Vol.71, nº 284, 1962, pp. 546-551.

“Review *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* by Merleau-Ponty and James M. Edie,” en *The Philosophical Review*, Vol.76, nº 1, Jan., 1967, pp. 113-117

“Understanding in Human Science,” en *Review of Metaphysics*, Vol. 34, 1980, pp. 25-38.

“Growth, Legitimacy and the Modern Identity,” en *Praxis International*, 2, 1981, pp. 111-125.

“Le juste et le bien”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 1988, pp. 33-56, “Lo justo y el bien,” *Revista de Ciencia Política*, 12 /1-2, 1990, pp. 65-88.

“Two Theories of Modernity,” en *Hastings Center Report*, Vol. 25, nº 2 mar.-apr., 1995, pp. 24-33.

“Identidad y Reconocimiento,” en *Revista Internacional De Filosofía Política*, 7, May, 1996, pp. 10-19.

“The 'Weak Ontology' Thesis”, en *The Hedgehog Review*, vol. 7, nº2, 2005, pp. 35-42.

“The Polysemy of the Secular,” en *Social Research*, vol. 76, nº4, 2009, pp. 1143-1166.

“Reason, Faith, and Meaning,” en *Faith and Philosophy*, Vol.28, nº1, 2011, pp. 5-18.

**5. Artículos en colaboración con otros autores:**

KULLMAN, M. y TAYLOR, C.: “The Pre-Objective World,” en *The Review of Metaphysics* Vol. 12, nº1, Sep., 1958, pp. 108-132.

AYER, A. J. y TAYLOR, C.: “Phenomenology and Linguistic Analysis,” en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 33, 1959, pp. 93-110.

DREYFUS, H. L., RORTY, R. y TAYLOR, C.: “A Discussion,” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, nº 1, Sep., 1980, pp. 47-56

## Bibliografía complementaria

ANSCOMBE, G.E.M.: “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, CXXIV, (1958), pp. 1 -19.

ABBEY, R.: *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

ABBEY, R.: “Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity”, en SHAND, J. (Ed.): *Central Works of Philosophy, The Twentieth Century: Quine and After*, Vol.5, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 2006.

ABBEY, R. (Ed.): *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, Cambridge University Press. Cambridge, 2004.

ALTHAM, J. y HARRISON, R. (Eds.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

ANTISERI, D. y REALE, G.: *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo III, Del Romanticismo hasta hoy*, Herder, 3ª ed, Barcelona, 2005.

ARISTOTELES.: *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.

BEINER, R. y BOOTH, W. J. (Eds.): *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven, 1993.

BELLOMO, S. T.: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

- “Reflexiones en torno a la tesis de la “incorregibilidad” cultural”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 41, 2009, pp. 77-96.

BENEDICTO RODRIGUEZ, R.: “Charles Taylor: el ser humano y el bien”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, 2012, pp. 47-64.

BERLIN, I.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996.

- "Introduction", en TULLY, J. (Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

## Bibliografía

BERLIN, I. y WILLIAMS, B.: “Pluralism and Liberalism: a Reply”, en *Political Studies*, XLI, 1994, pp. 306-309.

BICK, M.: “De la epistemología clásica a la antropología filosófica de Charles Taylor”, en *Persona y Sociedad*, vol. XXX, nº 2 mayo-agosto, 2016, pp. 13-36.

BOECIO, M. S.: *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, (en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus cumpletus*, París, Vrayet de Surcy, 1847, t. LXIV, col. 1338-1354), c. III, col. 1343.

BONETE PERALES, E. (Ed.): *De la ética*, Tecnos, Madrid, 2013.

CARKNER, G. E.: Charles Taylor’s Moral Ontology. [En línea] Disponible en:

<https://ubcgcu.files.wordpress.com/2012/11/taylors-ethics.pdf>

CERVANTES, F.: “Phronêsis vs Scepticism: An Early Modernist Perspective,” en *New Blackfriars* 91, nº 1036, 2010, pp. 680-694.

CHANG, R. (Ed.): *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

CINCUNEGUI, J. M.: “Los ejes de la dimensión moral. Ética e identidad en la antropología filosófica de Charles Taylor,” en *STUDIUM, Revista de Humanidades*, 19, 2013, pp. 193-216.

CROSBY, J. F.: *Personalist Papers*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1994.

D’ AGOSTINI, F.: *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid, 2010.

DE MIGUEL, J. R.: “Taylor y Berlin sobre la cuestión de la libertad”, en *Enfoques XIX*, 1-2, 2007, pp. 19-26.

DESCARTES, R.: *Discurso del método*, Gredos, Madrid, 2011.

- *Meditaciones Metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

DIAZ ALVAREZ, J. M.: “Las contradicciones del relativismo. Reflexiones sobre una crítica de Leo Strauss a Two Concepts of Liberty”, en *La Lámpara de Diógenes, Revista*

## Bibliografía

*semestral de Filosofía*, año/vol. 6, nº 10 y 11, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005, pp. 151-159.

DOMINGO MORATALLA, A.: “La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur”, en *Pensamiento*, vol. 66, nº 250, 2010, pp. 909-937.

FLANAGAN, O.: “Identity and strong and Weak Evaluation”, en FLANAGAN, O. y RORTY, A. (Eds.): *Identity, Character and Morality. Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990

FRANKFURT, H.: “Freedom of the Will and the Concept of a Person,” en *Journal of Philosophy* 67 (1), 1971, pp: 5-20.

GALLARDO GONZALEZ, S.: *Experiencia religiosa como experiencia de Dios*, Separata de “Dios en la sociedad postsecular,” *Collectanea Matritensia* 8, Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid, 2011.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O.: “Navegar es necesario - vivir no es necesario: Reflexión sobre el sentido de la ética,” en *Salmanticensis* 43, nº 3, 1996, pp. 365-394.

GONZALEZ GARCIA, J. M.: “Metáforas de la identidad: una ironía sobre Charles Taylor”, en *Metáforas del poder*, Alianza, Madrid, 1998.

GRACIA CALANDÍN, J.: “Modernidad hermenéutica en Charles Taylor,” en *Quaderns de filosofia i ciència*, 40, 2010, pp. 105-114.

- “Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. xvi, 2011, pp. 193-210.
- “Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 46, (2009), pp. 171-187.

GRIMALDI, E.: “La ética de los bienes en Charles Taylor”, en *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, 14, 2004, pp. 9-75.

HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid, 1991.

HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

## Bibliografía

HIGUERO, F. J.: “La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor”, en *Convivium: Revista de Filosofía*, Vol. 19, 2006, pp. 101-106.

HONNET, A. y JOAS, H. (Eds.): *Communicative Action: Essays on Habermas's The Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge, 1991.

HORTON, J. y MENDUS, S. (Eds.): *After MacIntyre. Critical Perspective on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1990.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid, 2010.

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2009.
- *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

KERR, F.: “The Self and the Good. Taylor's Moral Ontology”, en ABBEY, R. (Ed.): *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 84-104.

KEYMER OPAZO, M. P.: “Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor”, en *Pensamiento y cultura*, nº 10, 2007, pp. 39-50.

KITCHEN, G.: “Charles Taylor. The malaises of modernity and the moral sources of the self,” en *Philosophy & Social Criticism*, Vol.25, nº 3, pp. 29-55.

LACEY, J.: “Moral phenomenology and a moral ontology of the human person,” en *Phenom Cogn Sci*, 2013, pp. 51-73.

LAITINEN, A. y SMITH, N. (Eds.): *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Societas Philosophia Fennica, Helsinki, 2002.

LLAMAS, E.: *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

- “Identidad humana como teleología en Charles Taylor”. [en línea]. Fundación Balmesiana, Universitat Abat Oliba CEU, 2003. Disponible en: <http://www.e-aquinas.net/pdf/llamas.pdf>

LILLA, M., DWORKIN, R. y SILVERS, R. (Eds.): *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review Books, New York, 2001.



## Bibliografía

LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

MACINTYRE, A.: "Critical Remarks on Sources of the Self by Charles Taylor," *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1), 1994, pp. 187-190.

- "Review of Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question," en *The Philosophical Quarterly*, 46 (185), 1996, pp. 522-524.
- *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 2013. (Traducción de Amelia Valcárcel).

MARITAIN, J.: *Tres reformadores, Lutero-Descartes-Rousseau*, Encuentro, Madrid, 2008.

MARTINEZ LUCENA, J.: "Autenticidad, libertad y "Lotta continua" en Charles Taylor", en GONZALEZ GINOCCHIO, D.: "Metafísica y libertad", en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 214, 2009, pp. 79-87.

MARTINEZ ZORRILLA, D.: "El pluralismo de Isaiah Berlin frente al relativismo y la inconmensurabilidad", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 109, Julio-Septiembre, 2000, pp. 173-199.

MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J.J.: *Caminar a la luz del amor*, Ediciones Palabra, Madrid, 2007.

MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000.

MILLÁN-PUELLES, A.: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1947

- *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

MORALES, T.: *Forja de Hombres*, BAC, Madrid, 2011.

PALACIOS, J. M.: "La esencial del formalismo ético", en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV, nº 6, Editorial Complutense, Madrid, 1991, pp. 335-349.

- *Bondad moral e inteligencia ética, nueve ensayos de la ética de los valores*, Encuentro, Madrid, 2008.

## Bibliografía

PÉREZ-SOBA, J. J.: “Ética laica y religiosidad”, en JIMÉNEZ, L. (dir.): *Reflexiones sobre el laicismo actual. XII Curso de Antropología Filosófica*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2011.

PLATÓN, *Diálogos IV, República*, Gredos, Madrid, 2003.

RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: “Sobre la función cognitiva de los sentimientos,” en *Inteligencia y filosofía*, 2012, pp. 185-198.

- *Ética*, BAC, Madrid, 2006.

RORTY, A. y WONG, D.: “Aspects of Identity and Agency”, en FLANAGAN, O. y RORTY, A. (Eds.): *Identity, Character and Morality. Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990

ROUSSEAU, J.-J.: *El contrato social*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

- *Emilio o de la educación*, Gredos, Madrid, 2011.

- *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, Alianza, Madrid, 1988.

RUIZ SCHNEIDER, C.: “Modernidad e identidad en Charles Taylor”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 69, 2013, pp. 227-243.

SÁNCHEZ MATITO, M.: “Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor,” en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nº 12, 2012, pp. 386-394.

SCHINDLER, D. L.: “Superando la separación entre fe y razón: la relación circular entre filosofía y teología y sus implicaciones para la estructura relacional de conocimiento filosófico”, en PRADES, J. y MAGAZ, J. M<sup>a</sup>. (Eds.): *La razón creyente: actas del congreso internacional sobre la encíclica “Fides et Ratio”*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2002, pp. 321-367.

SLADE, F.: “End and purposes”, en *Final Causality in Nature and Human Affairs*, The Catholic University Press, Washington DC, 1997.

SMITH, N.: *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, Cambridge, 2002.

SOKOLOWSKI, R.: *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

## Bibliografía

SPAEMANN, R.: *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona, 2000.

- *Ética: Cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2010.

STRAUSS, L.: “Relativism”, en SCHOECK, H. y WIGGINS, J. W. (Eds.), *Relativism and the Study of Man*, Van Nostrand, Princeton, 1961, pp. 135-157.

THIEBAUT, C.: “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, en *Isegoría*, nº 4, 1991, pp. 122-152.

- “Introducción: La filosofía de Charles Taylor”, en TAYLOR, C.: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 2012, pp. 11-34.

TULLY, J.(Ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

VON HILDEBRAND, D.: *La idea de la acción moral*, Encuentro, Madrid, 2014.

WILLIAMS, B.: *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1997. (Traducción de Luis Castro Leiva).

ZABALA, S. (Ed.): *Weakening Philosophy: Essays in honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2007.

ZÁRATE ORTIZ, J. F.: “La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor”, en *Eidos*, nº 23, 2015, pp. 117-134.

ZEGERS PRADO, B.: “La cuestión del bien y la identidad narrativa de Charles Taylor”, en *Pensamiento*, Vol. 69, nº 258, 2013, pp. 53-70.

### Tesis doctorales:

CINCUNEGUI, J.M.: *Charles Taylor y la identidad moderna*, Universitat Ramon Llull, Barcelona, 2010.

FERNANDEZ RIAÑO, L.: *El Valor Educativo de la Interioridad. Un enfoque desde Charles Taylor*, Servei de Publicacions Universitat de València, Valencia, 2010.

## *Bibliografia*

GRACIA CALANDÍN, J.: *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Servei de Publicacions Universitat de València, Valencia, 2009.

MEIJER, M.: *Strong Evaluation and Ontological Gaps. Reinterpreting Charles Taylor*, University of Antwerp, 2016.

RODRÍGUEZ, R. B.: *Charles Taylor: Identidad, Comunidad y Libertad*, Servei de Publicacions Universitat de València, Valencia, 2005.

TUTOR DE URETA, A.: *El pluralismo de valores de Isaiah Berlin frente al relativismo. Análisis e interpretación crítica*, Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2013.

## **Recursos de internet**

American Academy of Religion. [En línea] (Consulta: 15 enero 2017)

<https://www.aarweb.org/publications/rsn-may-2014-charles-taylor-to-receive-2014-martin-e-marty-award>

Berggruen Institute. [En línea] (Consulta: 7 octubre 2016)

<http://berggruen.org/activities/102>

Broadbent Institute. (Consulta: 15 enero 2017)

<https://www.broadbentinstitute.ca/en/blog/introducing-jack-layton-and-charles-taylor-awards>

Encyclopaedia britannica. [En línea]

<http://www.britannica.com/biography/Charles-Taylor>.

Huffpost. [En línea] (Consulta: 25 enero 2017)

[https://www.huffingtonpost.com/entry/charles-taylor-philosopher\\_us\\_57fd00dde4b068ecb5e1c971](https://www.huffingtonpost.com/entry/charles-taylor-philosopher_us_57fd00dde4b068ecb5e1c971)

Propect Magazine. [En línea] (Consulta: 23 enero 2017)

## *Bibliografía*

<http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/charles-taylor-philosopher-interview>

The Gifford Lectures. [En línea] (Consulta: 24 enero 2017)

<http://www.giffordlectures.org/lectures/necessity-secularist-regimes>

The New York Times. [En línea] (Consulta: 6 octubre 2016)

<http://www.nytimes.com/2016/10/05/books/canadian-philosopher-wins-1-million-prize.html>